93.2
K135
ZP

KANT UND BOLZANO

EINE KRITISCHE PARALLELE

VON

DR. MELCHIOR PALÁGYI

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1902

193.2
R135
ZP

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Einleitung.

I. Abschnitt. **Der Gegensatz der beiden Denker.**

§ 1. Vorläufige Orientierung 1
§ 2. Formale und materiale Wahrheit 4
§ 3. Die Aufgabe der Logik 10
§ 4. Der logische Objektivismus Bolzano's. 16

II. Abschnitt. **Bolzano's Lehre von den Sätzen an sich.**

§ 5. Die Bekämpfung des Skeptizismus 22
§ 6. Fortsetzung 27
§ 7. Kritik der Fundamentallehre Bolzano's 31
§ 8. Fortsetzung 40

III. Abschnitt. **Der Apriorismus bei Kant, Leibniz und Bolzano.**

§ 9. Erkenntnisse a priori und a posteriori 44
§ 10. Begriffswahrheiten und faktische Wahrheiten 50
§ 11. Kritik der „Begriffswahrheiten“ 55
§ 12. Bolzano über Kant's Erkenntnisse a priori 61

IV. Abschnitt. **Die Vorstellungstheorie Bolzano's.**

§ 13. Die Vorstellungen an sich 68
§ 14. Kritik der Vorstellungstheorie Bolzano's 75

V. Abschnitt. **Der Einfluss Kant's auf Bolzano.**

§ 15. Analytische und synthetische Urteile 87

VI. Abschnitt. **Bolzano's Abwendung von Kant.**

§ 16. Materie und Form der Erkenntnis 97
§ 17. Der Höhepunkt des Widerstreites 103
§ 18. Raum und Zeit 108
§ 19. Die Antinomieen der reinen Vernunft 113
§ 20. Die Träume eines Logikers 118

Einleitung.

Der hochgesinnte und strenge Denker, dessen Namen ich neben denjenigen Kant's setze, dürfte manchem meiner Leser völlig unbekannt sein; so schlimm ist es aber um die historische Gerechtigkeit doch nicht bestellt, dass man Bolzano sozusagen erst entdecken müsste: wenigstens die Mathematiker von Fach stellen ihn neben Cauchy als den Mitbegründer der modernen Funktionentheorie einer reellen Veränderlichen, und verehren in ihm den Meister, der durch die strenge Fassung des Stetigkeitsbegriffes jene exakte Darstellungsweise der höheren Analysis ermöglichte, die heute ein Gemeingut der Jünger der Mathematik ist. Trotzdem muss Bolzano vor allem ein Philosoph und zwar ein Logiker genannt werden, denn er betrachtet selbst die mathematischen Probleme mit den Augen des Erkenntnistheoretikers, wie dies der durch ihn geplante, höchst eigentümliche Reformversuch der Geometrie zeigt. Er will die Raumwissenschaft völlig unabhängig machen von der Anschauung, und die Sätze derselben aus reinen Begriffen deducieren. In seiner höchst lesenswerten Selbstbiographie sagt er selbst von sich: „Mein besonderes Wohlgefallen an der Mathematik beruhte also eigentlich nur auf ihrem rein spekulativen Teile, oder ich schätzte an ihr nur dasjenige, was zugleich Philosophie ist“ (S. 19). Er gehört kurz gesagt zu jenen seltenen und vornehmen Geistern, für welche alle Wissenschaft zur Philosophie und alle Philosophie zur Wissenschaft wird.

Wie kommt es, dürfte der Leser fragen, dass von einem solchen Manne eben zwischen den Philosophen, namentlich den

Logikern vom Fach, so wenig verlautet? Man wird, um sich dies Rätsel zu erklären, vermutlich an einen Gelehrten denken, der sich in weltabgewandter Weise so sehr der Erforschung der Wahrheit widmete, dass er darob — wenigstens zeitweilig — auch von der Welt vergessen werden konnte. Diese Vermutung trifft jedoch in dem vorliegenden Falle nicht ganz zu, denn Bolzano's Lebenslauf ist auch in rein menschlicher Beziehung geeignet ein tiefes, beinahe tragisches Interesse zu erwecken.

Fünfzehn Jahre lang (1805—1820) wirkte er als Professor der Theologie an der Universität Prag, und wusste durch die neuartige Darstellung der Lehren seines Glaubens, wie nicht minder durch die schöne Übereinstimmung seines Lebenswandels mit der von ihm vorgetragenen Lehre, eine immer wachsende Schar von Schülern um sich zu sammeln, die mit Liebe und Verehrung an dem glaubensstarken Manne hing, der zugleich ein typischer Repräsentant exakter, mathematisch-mechanistischer Forschung — geradezu im modernen Sinne — war. Aber in jener Zeit tiefster Reaktion, konnte es nicht ausbleiben, dass ein origineller Denker eben zufolge seiner Originalität den grössten Anstoss erregen musste, selbst wenn er ein solches Musterbild tiefinnerlicher Frömmigkeit, wie Bolzano, war. Die Neuheit seiner theologischen Argumentation wurde in Rom als Ketzerei, die Anhänglichkeit seiner Schüler aber in Wien als politische Gefahr hingestellt — und da man zu jener Zeit der geistlichen Denunziationen überall Studentenverschwörungen witterte: konnte es geschehen, dass ein Mann wie Bolzano, seines Amtes entsetzt wurde.

Verkannt und verfolgt von jenen, die ihn hätten ehren sollen: wie war es da zu erwarten, dass diejenigen ihm Anerkennung zollen würden, zu denen er in einem prinzipiellen Gegensatze stand. Er machte keinen Hehl aus seiner entschiedenen Missachtung der mächtigen philosophischen Modeströmungen seiner Zeit, und er liess manch' scharfes Wort „über die neueste Art des Philosophierens in Deutschland" fallen. Da es nicht möglich sei, — sagt er in seinem Lehrbuch der Religionswissenschaft (I, S. 165) — die vielerlei philosophischen Systeme, deren Anzahl sich mit jeder Messe vermehrt, einzeln zu beschreiben, so wünsche er bloss einige

allgemeine charakteristische Bemerkungen über den Geist dieser Philosophie zu machen. Sonderbar sei es zu sehen, dass je mehr solcher Systeme in rascher Aufeinanderfolge in Vergessenheit gerieten, mit desto grösserer Zuversicht immer neue an den Tag treten, entschiedenen Anspruch auf abschliessende Richtigkeit erhebend. Ganz besonders müsse es auffallen, dass eben diejenigen die Sprache der Zuversicht führen, welche ihr System mehrmals umgeschmolzen hatten. Damit stimmt es auch zusammen, dass die sogenannte mathematische Methode in der Philosophie für pedantisch erklärt wird, und dass sich eine eigentümliche Vorliebe für die Bildersprache geltend macht, wo es doch in der Philosophie immer darauf ankam, sich soweit dies nur möglich ist, in den allereigentlichsten Ausdrücken zu erklären. Jene Bildersprache, meint Bolzano, wäre das beste Mittel entfernte Ähnlichkeiten als Gleichheiten hinzustellen oder sich in Paradoxien zu ergehen, und dadurch den Schein einer Neuartigkeit des Gedankenganges zu erzeugen.

Wer merkt nicht, dass diese kritischen Pfeile auf die nachkantische philosophische Spekulation in Deutschland hinzielen? So wird es denn begreiflich, dass Bolzano mit der mathematischen Art und Weise seines Denkens gewissermassen ein Fremdling sein musste in dem Zeitalter des Aufblühens der Hegel'schen Philosophie. Von seinem Lehrstuhle vertrieben versenkt er sich in seine mathematischen und philosophischen Forschungen, unbekümmert um den Kampf und den Sieg der neuen Systeme. Obwohl ein hoher Ehrgeiz in ihm lebte, lernte er die Eitelkeiten desselben immer mehr zu überwinden. Mit jedem Jahre durchschaut er mehr „das eitle Nichts der Ehre und des Nachruhms", und eben deshalb wird ihm Hallers Ode an die Ehre eines seiner Lieblingsgedichte. Sei es nicht gleichgiltig, meint der resignierte Denker, ob eine spätere Nachwelt, die Silben seines Namens kennen oder nicht kennen werde, vorausgesetzt nur, dass dasjenige, was er gefunden zu haben glaubt, — falls es zu etwas nütze — nicht mit ihm untergehen werde.

Wie ernst er es mit diesen Worten meint, davon legen die zahlreichen Werke seines logischen Forschergeistes Zeugnis ab, denn nirgends mischt sich auch nur die leiseste Spur einer

persönlichen Bitterkeit, ob der Unbill, die ihm widerfahren, in seine Gedankengänge ein. Man braucht ihn nur einem Schopenhauer gegenüber zu stellen, um den fundamentalen Gegensatz zweier Individualitäten zu begreifen, die beide von ihrem eigenen Zeitalter verkannt, doch in ihrem Verhalten zu ihren Zeitgenossen so himmelweit voneinander verschieden sind. Mag sein, dass es dem Philosophen auch ziemt ein galliger Lyriker zu sein, soviel scheint mir aber festzustehen, dass die edle Selbstverleugnung eines Bolzano von einer reineren und höheren Gesinnung Zeugnis giebt.

So atmet denn auch seine Polemik gegen Kant den Geist echt wissenschaftlicher Objektivität. Er macht zum Teil Kant dafür verantwortlich, dass nach ihm jene Art des Philosophierens zur Mode wurde, die er als unwissenschaftlich betrachtete. Aber je eindringlicher er sich mit Kant auseinandersetzt, desto deutlicher tritt es hervor, wie sehr er den Scharfsinn des leitenden deutschen Philosophen schätzt, und wie sehr er auch von Hochachtung für den persönlichen Charakter desselben erfüllt ist. Ja er lässt sich in einer fundamentalen Frage der Erkenntnislehre (in dem Probleme der analytischen und synthetischen Urteile) direkt von Kant beeinflussen, und er spricht es freimütig aus, in diesem wichtigen Punkte tiefgehende Anregung aus dem Kriticismus geschöpft zu haben. Trotzdem muss Bolzano als ein entschiedener Widersacher des kantischen Denkens bezeichnet werden, was zum nicht geringen Teile darauf beruht, dass er sich einen dem kantischen durchaus entgegengesetzten Begriff von der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Mathematik zurechtlegt. Gerade diese antagonistische Stellung Bolzano's Kant gegenüber ist besonders geeignet ein neues Licht über den Kriticismus zu verbreiten.

Ich habe es mir in dieser Arbeit zur Aufgabe gemacht den Widerstreit der Logik Bolzano's mit der kantischen Vernunftkritik darzustellen, weil ich der Überzeugung bin, dass der Gegensatz der beiden Denker für die moderne erkenntnistheoretische Bewegung von ganz ausgezeichneter Bedeutung ist. Bolzano nämlich darf als der Philosoph betrachtet werden, der schärfer als es bislang irgend ein Denker gethan hat, den eigentlich logischen von dem psychologischen Gesichtspunkt

zu scheiden suchte. Hierauf mag es beruhen, dass seine Logik in unseren Tagen eine Aktualität erlangt hat, die in dem Masse wachsen dürfte, als man sie besser kennen lernen wird. Denn kaum eine Frage hat für den modernen Erkenntnistheoretiker eine grössere Bedeutsamkeit, als die, wie so man die Prinzipien der Logik vor einer unreinen Verquickung mit der Psychologie bewahren könnte. Die Partei der sogenannten „Psychologisten" glaubt, dass es ihr gelingen könnte, alle Logik schliesslich in Psychologie aufzulösen, oder populär gesprochen: den Verstand in die Sinnlichkeit aufgehen zu lassen. Der alte Streit zwischen Sensualismus und Rationalismus hat sich in unseren Tagen erneut und ist zu einem überaus interessanten und lehrreichen Grenzstreit zweier Disziplinen, der Psychologie und der Logik, geworden. Aber gerade diesen Grenzstreit hatte Bolzano (schon in dem Beginne des vorigen Jahrhunderts) ins Auge gefasst und denselben zu einem Hauptmotive seines Denkens erhoben, indem er eine Logik zu begründen suchte, die wenigstens in ihrem ersten Hauptteile von jeder Psychologie unabhängig sein sollte.

Zwar betont auch Kant mit dem grössten Nachdruck den Unterschied zwischen dem Denken, wie es ist (Gegenstand der Psychologie), und zwischen dem Denken, wie es sein soll (Gegenstand der Logik): trotzdem glaubt Bolzano in den Lehren des Kriticismus eine trübe Vermengung des psychologischen und des logischen Elementes zu erkennen. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend polemisiert er an vielen Stellen seiner vierbändigen Wissenschaftslehre mit Kant, sowie mit der ganzen Schar seiner unmittelbaren Anhänger, und seine diesbezüglichen kritischen Ausführungen hätten sicherlich schon längst das Interesse der Logiker erweckt, würde er dieselben in eine einheitliche Abhandlung zusammengefasst haben. Ich muss bemerken, dass Bolzanos philosophische Darstellungs- und Ausdrucksweise durch eine seltene Klarheit ausgezeichnet ist; leider treibt er aber diese Klarheit bis ins Peinliche, ich möchte beinahe sagen ins Unerträgliche. Es mag sein, dass der innere Gegensatz zu Kant ihn dazu verleitete, auch seine Schreibweise zu einem förmlichen Widerspiel der kantischen auszubilden. Meine Aufgabe musste es sein, die vereinzelten und gelegentlichen kritischen Betrachtungen Bolzano's, die sich auf die

kantische Philosophie beziehen, in irgend einen übersichtlichen Zusammenhang zu bringen. Wenn ich nicht irre, lässt sich der Antagonismus der beiden Denker immer darauf zurückführen, dass Bolzano nichts von einer Materie und Form der Erkenntnis — im Sinne Kants — wissen will. Er kennt keine apriorischen Formen der Sinnlichkeit, und ebensowenig irgend welche apriorische Formen des Verstandes. Der ganze komplizierte Formenapparat, den Kant in Bewegung setzt, um aus der Materie der Empfindungen die Welt der objektiven Erkenntnis hervorgehen zu lassen, ist für ihn eine Spekulation, die nicht leistet, was sie leisten soll, da sie nicht imstande ist die Objektivität der Erkenntnis zu verbürgen.

Nun ist Bolzano selbst ein strenger Apriorist (Rationalist), und zwar einer aus der Schule Leibnizens. Seine eigentliche Bedeutung für die Geschichte der deutschen Philosophie beruht vornehmlich darauf, dass er ein wahrhaft berufener, wissenschaftlicher Fortbildner der Leibniz'schen Logik ist. Er versucht es durch einen eigentümlichen Kunstgriff (den ich später blosslegen werde), die Leibniz'sche Logik aus ihrer Abhängigkeit von der Metaphysik zu befreien, und sie dadurch von neuem kampfestüchtig zu machen. Er verstärkt sie mit Elementen, die er dem Kriticismus entlehnt, jedoch nur zu dem Zwecke, um den letzteren desto entschiedener bestreiten zu können. So gewinnt man während der Lektüre der „Wissenschaftslehre" den Eindruck als ob man Leibniz und Kant in ein logisches Duell verwickelt sehen würde. Apriorismus streitet wider den Apriorismus: die zweierlei Wahrheiten des Leibniz (vérités de raison und vérités de fait) ziehen ins Feld gegen die zweierlei Erkenntnisse Kant's (apriorische und aposteriorische Erkenntnis). Die subtilsten Unterschiede beider Denkweisen treten in eine scharfe Beleuchtung, und die Folge ist, — dass die Schwächen beider Richtungen sich gewissermassen von selbst blosslegen. Man erkennt, dass es sich in beiden um einen Zwiespalt innerhalb des Wahrheitsbegriffes handelt: blaublütige Wahrheiten, die der hohen Vernunft entstammen, treten den plebejischen Wahrheiten der Erfahrung entgegen, die sich ihrer niederen sinnlichen Herkunft beinahe zu schämen scheinen. Man fühlt, dass der grosse historische Widerstreit zwischen

Rationalismus und Sensualismus, zwischen Sinnlichkeit und Verstand, trotz Leibniz, trotz Kant und trotz Bolzano ungelöst geblieben ist, und man lernt begreifen, dass dieser Widerstreit sich mit innerer historischer Notwendigkeit von neuem entzünden muss, wie er sich denn auch thatsächlich in Form von Grenzfragen zwischen Psychologie und Logik wieder entzündet hat.

Mein Bestreben ist in dieser Schrift darauf gerichtet, den Gegensatz zwischen Kant und Bolzano (bezw. Leibniz) in seiner ganzen Schärfe herauszuarbeiten, weil sich nur auf diese Weise irgend ein Gewinn für die moderne erkenntnistheoretische Forschung ergeben kann. Ich bin bemüht hinter den grossen Denkern, die sich hier befehden, womöglich gänzlich zu verschwinden, damit sie ihre Differenzen gewissermassen selbst zur Anschauung bringen; ich selbst aber ergreife nur das Wort, um die ungeklärt gebliebenen Punkte der Diskussion zu fixieren, und sie als offene Probleme für die fortschreitende philosophische Forschung hinzustellen. Inwieweit es mir gelungen ist beiden Seiten meiner Aufgabe, der rein historischen und zugleich auch der rein kritischen, gerecht zu werden, das muss ich wohl dem freien Urteile des philosophischen Lesers überlassen, und will mir nur in Bezug auf diese Einleitung eine nachsichtige Beurteilung erbitten. Gerne hätte ich es mir zur Aufgabe gemacht, die interessante Indivudualität Bolzano's ausführlich zu kennzeichnen, ich durfte jedoch die Grenzen nicht ausser Acht lassen, die meiner Arbeit dadurch gezogen sind, dass ich eine vergleichende Kritik zweier logischer Systeme zu liefern habe. Es handelt sich hier weniger um Persönlichkeiten als um erkenntnistheoretische Probleme, die auch in unseren Tagen heftig umstritten sind, und von deren Klärung ein jeder wissenschaftliche Fortschritt in der Logik abhängig ist.

I. Abschnitt.

Der Gegensatz der beiden Denker.

§ 1. Vorläufige Orientierung.

Um den höchst eigentümlichen Gegensatz der beiden Denker sofort in ein helles Licht zu rücken, ist es am zweckmässigsten, von der Grundabsicht der kritischen Philosophie auszugehen. Nun giebt uns Kant selbst eine geistreiche Formel an die Hand, welche einen raschen Einblick in sein kritisches Streben gewährt: er vergleicht nämlich seine Reform der Philosophie mit jener grossen Umwälzung, welche Kopernikus in der Astronomie bewirkt hatte, indem er den heliozentrischen an die Stelle des geozentrischen Standpunktes zu setzen lehrte. Kant fordert von uns, dass wir unseren Standpunkt gegenüber allen Gegenständen der Erkenntnis überhaupt verändern mögen: Haben wir nämlich bishin angenommen, dass unsere Erkenntnis sich nach den Gegenständen richten müsse, so sollen wir von nun an annehmen, dass die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis zu richten haben. Wir werden uns mit dem Sinn dieser Forderung sehr eingehend beschäftigen müssen; für den Augenblick jedoch genügt es, auf das subjektive Moment in Kant's kritischem Streben hingewiesen zu haben, denn gerade auf die Verneinung dieses subjektiven Momentes hat es Bolzano systematisch abgesehen.

Ihm handelt es sich in erster Reihe weder um die Gegenstände noch auch um die Erkenntnisthätigkeit, die sich auf sie richtet, sondern vor allem um die Wahrheiten selbst. Die Wahrheiten nämlich sind nach Bolzano unabhängig davon, ob wir sie erkennen oder nicht erkennen, ob wir ihrer gedenken

oder nicht gedenken. Eine Wahrheit hat Geltung, ehe sie noch von jemandem gedacht wurde, und wird ihre Geltung bewahren, auch wenn sie von niemandem mehr gedacht werden, ja auch dann, wenn sie überhaupt nie in dem Bewusstsein irgend eines Wesens auftauchen sollte. Der Satz, dass $2 \times 2 = 4$ ist, wird nicht dadurch zur Wahrheit, dass ich ihn jetzt denke, oder dass er überhaupt von jemandem gedacht wird. Dass die drei Winkel eines Dreieckes zwei rechte ausmachen, musste Geltung haben, auch ehe noch jemand die Wahrheit dieses Satzes einsah; und sicherlich giebt es unzählige Wahrheiten, die noch niemand von uns kennt, vielleicht auch nicht kennen wird, die aber auch ungedachter und unerkannter Weise Wahrheiten sind und bleiben für alle Zeit.

Was kann es aber dann für einen Sinn haben, wenn Kant meint, dass die Gegenstände der Erkenntnis sich nach unserer Erkenntnisfähigkeit richten müssten? Ist doch die Wahrheit — meint Bolzano — ganz und gar unabhängig davon, ob und wie sie jemand erkennt. Von aller Ewigkeit her und für alle Ewigkeit feststehend sind die Wahrheiten, und kein Erkennen oder Verkennen kann an ihnen rütteln, etwas von ihnen abzwacken oder zu ihnen hinzuthun. Hierin besteht die Objektivität der Wahrheit, und im Namen dieser Objektivität, meint Bolzano, das subjektive Moment in der kritischen Philosophie wie auch in der nachkantischen Spekulation bekämpfen zu müssen. Wir werden sehen, dass er diesen Streit mit einer wissenschaftlichen Strenge führt, wie kein anderer Widersacher Kant's, dass er aber zugleich in seinem Objektivitätseifer einem absonderlichen extremen Standpunkt zuneigt, der es verursachte, dass sein grosses Verdienst um die Logik ungewürdigt blieb.

Sein philosophisches Hauptwerk ist die Wissenschaftslehre in vier Bänden. Der ausführliche Titel des Werkes lautet: „Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Sulzbach, in der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung 1837." — Eigentlich sind dem Werke drei Vorworte vorausgeschickt. Aus demjenigen der Verlagshand-

lung erfahren wir, dass sie sich zur Herausgabe des umfangreichen Werkes „ohne Aussicht zu schneller pekuniärer Entschädigung", aus „reinem Eifer für die deutsche Litteratur" entschlossen habe; sie bezeugt aber gleichzeitig den die Ausgabe überwachenden Freunden Bolzano's, dass sie das Manuskript ihr unentgeltlich geliefert haben. Diese ungenannten Herausgeber entschuldigen sich in einer zweiten Vorrede, dass es mit Rücksicht auf die Sinnesart und die Verhältnisse des Verfassers nötig schien, das bedeutsame Werk ohne Wissen und Wollen des Verfassers zu veröffentlichen, trotzdem der sich selbst nie genügende Bolzano eine Revision seines Werkes vorhabe, welche sicherlich noch nicht die letzte sein würde. Interessant ist es auch von ihnen zu vernehmen, dass Bolzano „für keine seiner Schriften je einmal ein sogenanntes Honorar verlangt habe".[1]) Was schliesslich die eigentliche Vorrede, die von Heinroth, betrifft, so ist sie eine sachlich unbedeutsame, jedoch sehr stilgerechte Anempfehlung des Bolzano'schen Werkes.

Der Grundgedanke desselben ist die Auffassung, dass die Wahrheit unabhängig sei von jedem Gedacht- oder Erkanntwerden. Dementsprechend bildet sich Bolzano den eigentümlichen Begriff von „Wahrheiten an sich", d. i. von Wahrheiten insofern man bei ihnen davon absieht, ob sie gedacht werden oder nicht. Durch diese Lehre von den Wahrheiten an sich unterscheidet sich Bolzano von allen anderen Logikern, denn keinem von ihnen ist es eingefallen, die Wahrheit von jedwedem Denken oder Erkennen unabhängig zu betrachten. Aber ganz besonders scheint diese eigentümliche Denkweise Bolzano's in direktem Gegensatze zu der subjektivistischen Wendung der Kantischen Lehre zu stehen; ja ich glaube, dass Bolzano kaum je den Begriff einer Wahrheit an sich ausgebildet hätte, wenn er dazu nicht durch die Opposition gegen den Kritizismus angetrieben worden wäre. Wenn Kant meint, dass die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis zu richten haben, so setzt Bolzano dieser Formel eine andere entgegen:

[1]) In seinem Lehrbuch der Religionswissenschaft (I, S. 123) sagt Bolzano: „In unseren Tagen giebt es leider eine beträchtliche Anzahl von Schriftstellern, die mit der Schriftstellerei eine Art Gewerbe treiben. Sie schreiben, um bezahlt zu werden."

dass sich nämlich unsere Erkenntnis nach der Wahrheit zu richten habe, welche eine Wahrheit ist, für alle Zeit, auch wenn wir sie nicht erkennen sollten. Diese von jedem Denken unabhängigen Wahrheiten an sich bilden ein höchst sonderbares Gegenstück zu Kant's „Dingen an sich", so dass es den Anschein gewinnt, als ob Bolzano eine direkte Gegenrevolution gegen den Kritizismus im Schilde geführt hätte. Jedenfalls ist seine Denkweise im höchsten Masse geeignet, auch die Kantische Lehre in einem neuen Lichte erscheinen zu lassen.

Es dürfte also zunächst von Interesse sein, die Stellung der beiden Denker dem Wahrheitsbegriffe gegenüber ins Auge zu fassen.

§ 2. Formale und materiale Wahrheit.

Kant berührt an mehreren Stellen der Kritik der reinen Vernunft (z. B. S. 82, 296, 848 der 2. Auflage) die Definition des Wahrheitsbegriffes, ohne jedoch auf eine solche Definition ein besonderes Gewicht zu legen. Die Frage, was ist Wahrheit, scheint ihm dazu ersonnen zu sein, die Logiker in die Enge zu treiben, und er lässt die gangbare Erklärung, dass Wahrheit die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, zu Recht bestehen; bezeichnet sie jedoch als eine blosse Namenerklärung (S. 82). Was ihn vornehmlich interessiert, ist die Frage, ob ein allgemeines und sicheres Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis aufgefunden werden könne; aber er meint, dass diese Frage schon an sich eine Ungereimtheit enthalte, also auch zu ungereimten Antworten verleitet, und leicht den belachenswerten Anblick zur Folge habe, „dass Einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält". Denn ein allgemeines Kriterium der Wahrheit müsste ausnahmslos für alle unsere Urteile gelten, also müsste man bei demselben — eben im Interesse seiner völligen Allgemeinheit — von jeglichem Inhalte unserer Urteile absehen; da nun aber der Wahrheitscharakter eines Urteils gerade jenen Inhalt betrifft, von welchem man notgedrungen absehen müsste, so ist es einleuchtend, dass die Forderung eines allgemeinen Kennzeichens der Wahrheit — wenigstens was den Inhalt oder die Materie der Erkenntnis

betrifft — eine in sich selbst widersprechende ist, die man deshalb von sich weisen müsse.

So unterscheidet denn Kant die materiale von der formalen Wahrheit, wodurch auch die Frage nach den Kriterien der Wahrheit eine neue Gestalt annimmt. Denn so einleuchtend es sein soll, dass es kein Kriterium für die materielle Wahrheit einer Behauptung geben kann, so gewiss soll es andererseits auch sein, dass die allgemeinen und notwendigen Verstandesregeln, welche die Logik darbietet, Kriterien für die formale Wahrheit eines Urteils sein müssen; denn Alles, was diesen Regeln widerspricht, steht mit dem Verstande selbst im Widerstreit, ist also notwendig falsch. Freilich kann ein Urteil der Form nach völlig verstandesgerecht (d. h. mit den Regeln der Logik übereinstimmend) sein; dem Inhalte nach jedoch dem Gegenstande, von dem es handelt, widersprechend, also materiell durchaus falsch sein. Die formalen oder logischen Kriterien der Wahrheit sind demnach — wie dies Kant ausdrückt — bloss die Conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit; für den Irrtum aber, der nicht die Form, sondern den Inhalt eines Urteils trifft, hätte die Logik keinen Probierstein. (S. 84.)

Auch in seiner (von Jäsche herausgegebenen) Logik kommt Kant auf die Definition des Wahrheitsbegriffes zu sprechen, und seine diesfälligen Äusserungen scheinen mir von grossem Interesse zu sein. Er zitiert auch hier die übliche Definition der Wahrheit, dass sie nämlich die Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sein soll: aber hier stellt es sich heraus, wie sehr er im Grunde genommen mit dieser blossen „Worterklärung“ unzufrieden ist. Der Gegenstand meiner Erkenntnis, sagt er, ist immer ausser mir; in mir aber finde ich immer wieder nur die Erkenntnis des Gegenstandes, also nicht den Gegenstand selbst (das Ding an sich): folglich „kann ich immer doch nur beurteilen, ob meine Erkenntnis vom Objekt mit meiner Erkenntnis vom Objekt übereinstimme“. Kant fügt hinzu, dass die Alten einen solchen Zirkel im Erklären eine Diallele nannten, und dass die Skeptiker diese Diallele in der Definition der Wahrheit den Logikern stets zum Vorwurfe machten. Eigentümlicherweise ist aber Kant gar nicht bemüht, den Skeptizismus in einem so hochwichtigen Punkte irgendwie zurückzuweisen,

sondern erklärt rundweg, dass der Vorwurf der Skeptiker ein gegründeter sei, „nur ist die Auflösung der gedachten Aufgabe schlechthin nnd für jeden Menschen unmöglich".

Also ist die übliche Worterklärung der Wahrheit nicht bloss eine Worterklärung, sondern geradezu eine Diallele, d. h. eine Definition, die, weil sie sich im Zirkel bewegt, doch gar nicht gebraucht werden dürfte.

Auch den Beweis, dass es kein Kriterium der materialen Wahrheit geben könne, wiederholt hier Kant, und fügt eine ausdrückliche Definition der formalen Warhrheit bei. „Die formale Wahrheit besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst bei gänzlicher Abstraktion von allen Objekten insgesamt und von allem Unterschiede derselben." Als die Kriterien dieser formalen Wahrheit werden nunmehr nicht alle allgemeinen und notwendigen Regeln der Logik überhaupt, sondern bloss der Satz des Widerspruches und der Satz des zureichenden Grundes bezeichnet. Hiegegen hat aber schon Fries (System der Logik, S. 199) bemerkt, dass nur der Satz des Widerspruches allein das Kriterium der formalen Wahrheit sei, der Satz des Grundes aber schon zur Beurteilung der materialen Wahrheit gehöre.

Was nun Bolzano betrifft, so ist nach ihm die Wahrheit immer eine Beschaffenheit von Sätzen und seine Definition der Wahrheit lautet: ein Satz ist wahr, wenn er aussagt, was seinem Gegenstande zukommt. (Wissenschaftslehre I, § 28, S. 124.) Schon diese knappe und schulgerechte Form der Wahrheitsdefinition ist nicht ohne Belang, weit interessanter jedoch ist die kritische Geschichte der Begriffserklärungen der Wahrheit, die er liefert; wie denn alle seine derartigen historisch-kritischen Ausführungen durch eine wahrhaft profunde Gelehrsamkeit und ein überaus klares Urteil ausgezeichnet sind.

Er teilt die versuchten Definitionen der Wahrheit in vier Klassen ein. Zu der ersten gehören solche wie die des Aristoteles und des Epikur, welche meinen, die Wahrheit wäre das Seiende. In Übereinstimmung mit derselben steht auch die scholastische Erklärung: Verum et ens convertuntur. Die Stoiker, so z. B. Chrysippos, erklären das Wahre genauer als dasjenige Wirkliche, „das einen Gegensatz zulässt", und vermeinen durch diesen Zusatz das Wahre von anderm Wirk-

lichen unterscheiden zu können, ohne zu merken, dass es auch in der Wirklichkeit Entgegengesetztes giebt, wie z. B. Rechts und Links, Lust und Schmerz etc. — Campanella erklärt die Wahrheit geradezu als das Wesen eines Gegenstandes, wie er an sich ist. Alle diese Definitionen leiden nach Bolzano an dem Gebrechen, dass sie die Wahrheit, welche keine Existenz hat, vertauschen mit dem Wirklichen oder Existierenden.

Zur zweiten Klasse der Definition gehören jene, die auch Kant sich aneignet, die das Wahre in eine Übereinstimmung der Urteile und Vorstellungen mit ihrem Gegenstande setzen. Schon die Gegner der Stoiker, so z. B. Karneades, bedienten sich ihrer; zwischen den Neueren aber findet man sie bei Locke, Leibniz, Wolf und vielen Anderen. Anstössig an vielen dieser Definitionen ist es schon, dass sie statt von Sätzen oft von blossen Vorstellungen sprechen, wo doch Wahrheit blossen Sätzen zukommen kann. Das eigentlich Verwirrende an diesen Erklärungen aber ist jene angebliche „Übereinstimmung" zwischen Vorstellungen und Sätzen einerseits und zwischen den Gegenständen andererseits, denn unter dieser Uebereinstimmung kann man ja weder Identität, noch auch irgend eine Gleichheit verstehen, weil ja Vorstellungen oder Sätze durchaus nicht identisch oder gleich sind mit den Gegenständen, auf welche sie sich beziehen, und auch die Beschaffenheiten einer Vorstellung nicht verwechselt werden dürfen mit den Beschaffenheiten des ihr entsprechenden Gegenstandes. Schon Ridiger fragt deshalb: „Quaenam potest esse convenientia naturalis inter signum et signatum?", ohne jedoch eine Antwort auf die Frage zu finden. Welche Verwirrung der Ausdruck „Übereinstimmung" verursacht hat, ist z. B. aus der Erklärung desselben bei Tetens zu ersehen: „so kann diese Übereinstimmung nichts anderes sein als eine Analogie, nach welcher Idee zur Idee sich verhalten soll, wie Sache zur Sache." Hierauf bemerkt nun Bolzano: die Gegenstände Gott und Welt verhalten sich bekanntlich zu einander wie die Ursache zur Wirkung, Gott ist der Schöpfer der Welt: kann man aber auch sagen, der Begriff von Gott sei der Schöpfer des Begriffes von der Welt?

Zur dritten Klasse der Wahrheitserklärungen gehören diejenigen, die die Wahrheit für unerreichbar halten, und sie

— wie wir uns heutzutage ausdrücken würden — in irgend einer Weise relativieren. So vertauscht schon Änesidemus die Wahrheit mit dem allgemein Geltenden. Zwischen den deutschen Logikern findet man diese Relativierung der Wahrheit sehr deutlich bei Tetens ausgesprochen. Er sagt ausdrücklich, dass, wenn wir etwas für objektiv ansehen und sagen, die Sache ist so, liegt in dieser Behauptung der Gedanke verborgen, „dass die Sache auf die Art, wie wir uns sie vorstellen, von jedem Anderen würde und müsste empfunden werden, der einen solchen Sinn für sie hat, wie wir" (Phil. Vers. I, S. 535). Hierauf bemerkt Bolzano, dass ein Urteil, welches von allen denkenden Wesen (also auch von Gott) gefällt würde, wohl wahr sein müsste; aber wie viele Wahrheiten kann es geben, die gar nicht von allen denkenden Wesen anerkannt werden. — Viele Relativisten glauben, das Wesen der Wahrheit in einer Angemessenheit zu den sogenannten Denkgesetzen zu finden, so erklärt z. B. Gerlach (Logik, § 219): „Die Wahrheit ist diejenige Eigenschaft unserer Vorstellungen, dass sie den Gesetzen des Vorstellens gemäss gebildet sind. Da all unser Erkennen nur ein menschliches ist, so wird auch die Wahrheit desselben nur eine menschliche sein können, also keine absolute, sondern nur eine relative." (Ist es da nicht, als ob wir unsere Relativisten von heute sprechen hören würden?) Bolzano bemerkt, dass eben diese Logiker die Denkgesetze als solche Gesetze hinstellen, denen gemäss man denken muss, um Wahres denken zu können. Sie erklären also die Wahrheit durch Angemessenheit an die Denkgesetze und umgekehrt die Denkgesetze durch ihre Angemessenheit an die Wahrheit, und befinden sich demnach in einem augenfälligen Zirkel.

Zur vierten Klasse der Wahrheitserklärungen gehören nach Bolzano jene, die eine solche Erweiterung des Wahrheitsbegriffes beabsichtigen, dass auch Unwahrheiten in irgend einem Betracht als Wahrheiten gelten dürften. Hierher gehört, wie man es wohl gleich merkt, die Unterscheidung der materialen und der formalen Wahrheit; sollen ja im Sinne dieser Unterscheidung inhaltlich falsche Sätze doch den Charakter der formalen Wahrheit haben. So meint z. B. der Kantianer W. Kiesewetter, dass der Begriff „einer Tochter des

Cajus“ formale Wahrheit habe, auch wenn Cajus in Wirklichkeit keine Tochter hätte. Bolzano hegt eine tiefe Abneigung gegen diesen Begriff einer formalen Wahrheit, aber es liegt in der objektiven Manier seines Denkens, dass er desto mehr bemüht ist, einen brauchbaren Kern an demselben zu entdecken. Da er ganz besonders an dem vagen Charakter des Begriffes Anstoss nimmt, sucht er nach irgend welchen Möglichkeiten, denselben scharf zu fassen. Man könnte z. B. darin übereinkommen, dass ein Satz S „formal wahr“ heissen solle, wenn er einer bestimmten Gruppe von Sätzen A_1, A_2, A_3, A_4 ..... nicht widerspräche; allerdings könnte dann derselbe Satz S in Bezug auf eine andere Gruppe von Sätzen B_1, B_2, B_3, B_4 ..... formal falsch heissen, wenn er mit denselben in Widerspruch stünde. Der Begriff einer formalen Wahrheit wäre dann ein blosser Verhältnisbegriff: es handelt sich nämlich dann um die Verträglichkeit oder Unverträglichkeit des Satzes S mit dieser oder jener Gruppe von Sätzen. Die Formalisten würden jedoch eine solche Erklärung nicht annehmen, denn sie wünschen, dass der Satz S der Form nach nicht bald wahr, bald auch falsch sein könne, sondern seinen Charakter unverändert beibehalte; kurz sie wünschen, dass der Begriff der formalen Wahrheit kein blosser Verhältnisbegriff sei.

Um dieser Anforderung zu genügen, könnte man z. B. auch feststellen, dass ein Satz als formale Wahrheit gelten solle, wenn er keiner rein apriorischen Wahrheit (wie z. B. $2 \times 2 = 4$) widerspräche; dann würde z. B. der Satz „Cajus hat eine Tochter“ als formale Wahrheit gelten dürfen, selbst wenn es bekannt wäre, dass Cajus keine Tochter hat. Bolzano zeigt ferner, dass man die formale Wahrheit auch so bestimmen könnte, dass alle Sätze wahr wären, ausgenommen solche, welche die widerspruchsvolle Form haben A, welches ein B ist, ist nicht B; und dann würden auch solche Sätze, wie „Lügen ist keine Sünde, sobald es dir Vorteil bringt“, „Es kann auch Dreiecke mit drei rechten Winkeln geben“ auf formale Wahrheit Anspruch erheben. Aber Bolzano macht alle diese Versuche nur, um eindringlich darzuthun, wie vage der Begriff einer formalen Wahrheit sei. Was ihn jedoch an dieser Begriffsbildung am meisten verletzt, ist, dass auch Unwahrheiten mit dem Namen der Wahrheit bezeichnet werden

dürften; seine verhaltene Indignation macht sich also in den folgenden Sätzen Luft:

„Denn da dieses Wort — nämlich die Wahrheit — bereits durch einen allgemein herrschenden Sprachgebrauch zur Bezeichnung des wichtigsten Begriffes auserkoren, zugleich das einzige ist, das wir für diesen Zweck in unserer Sprache haben: so däucht es mir eine Art von Verunehrung seines erhabenen Gegenstandes, wenn wir durch eine so unnatürliche Erweiterung seiner Bedeutung den gröbsten Ungereimtheiten und Lügen den Namen der Wahrheit beilegen. Auch wenn wir beisetzen, dass dieses nur formale Wahrheiten seien, wird hierdurch doch immer nicht nur die Achtung, die wir der Wahrheit schuldig sind, vermindert, sondern auch ihr Begriff muss dadurch notwendig verdunkelt und verwirrt werden." (W., I, § 29, S. 142.)

So spricht sich in wenigen Worten eine ganze Sinnesart aus.

Wenn nun zwischen unseren beiden Denkern ein so bedeutsamer Gegensatz in Bezug auf den fundamentalen Begriff der Wahrheit besteht, so lässt sich erwarten, dass eben dieser Gegensatz sich auch in der ganzen Auffassung von den Aufgaben der Logik bekunden müsse. Da es sich uns zunächst darum handelt, den Antagonismus der beiden Denker mit möglichster Anschaulichkeit herauszuarbeiten, so dürfte es angezeigt sein, ihren Widerstreit in Bezug auf die Zwecke einer wissenschaftlichen Logik ins Auge zu fassen.

§ 3. Die Aufgabe der Logik.

Im Sinne Kant's ist die allgemeine Logik eine formale Wissenschaft, d. i. sie abstrahiert von jeglichem Gegenstande, von jeglichem Inhalte der Erkenntnis und hat mit nichts als mit der Form unseres Denkens oder unserer Erkenntnis zu thun. Kant drückt diese Auffassung der Logik in mancherlei Wendungen aus; so sagt er z. B. (in der von Jäsche herausgegebenen Logik), dass wenn wir absehen von aller Erkenntnis, die wir den Gegenständen entlehnen müssen und lediglich auf unseren Verstandesgebrauch überhaupt reflektieren, dann ent-

decken wir jene Regeln unseres Verstandes, die unangesehen aller Gegenstände schlechthin notwendig sind, und ohne die wir gar nicht denken könnten, die also a priori d. i. unabhängig von jeder Erfahrung eingesehen werden können. Die Wissenschaft von diesen Regeln a priori ist die Logik, sie geht also lediglich auf die Form und keineswegs auf die Materie der Erkenntnis. — Er nennt die Logik auch „eine Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft, aber nicht nach den Vermögen derselben in Ansehung der Objekte, sondern lediglich der Form nach".

Ähnliche Erklärungen findet man bei allen Kantianern. So bei L. H. Jakob in seinem Grundrisse der allgemeinen Logik (§ 62). „Da die Logik von allem Unterschied der Gegenstände abstrahiert und bloss die Art und Weise betrachtet, wie der Verstand Gegenstände denkt und denken muss, so ist sie eine bloss formale Wissenschaft." — Hofbauer erklärt in seiner Logik (§ 11), was man unter Materie und Form eines Gedankens zu verstehen habe: „Die Materie eines Gedankens ist dasjenige, was ihm in dem Gedachten entspricht; seine Form dasjenige, was in demselben durch das Denken erzeugt ist. Materie des Denkens sind die Vorstellungen, aus welchen Gedanken erzeugt werden können, und die Form des Denkens die Art und Weise, wie dies geschieht." (Als ob Vorstellungen nicht auch schon Erzeugnisse des Denkens wären!) — Metz erklärt die Form des Denkens als dasjenige, „wodurch das Vorstellen ein Denken wird, und dies ist die Bestimmung gegebener Vorstellungen durch die Einheit des Bewusstseins". — Krug aber findet den formalen Charakter des Denkens darin, „dass die Vorstellungen nur auf einander selbst bezogen werden, ohne weiter auf den Gegenstand, worauf sie sich ausserdem noch beziehen mögen, Rücksicht zu nehmen". (Fundamentallehre, S. 332.)

Wenn Kant die Logik als eine formale Wissenschaft hinstellt, so hängt dies in innigster Weise mit seiner Auffassung zusammen, dass die Logik kein Organon der Wissenschaften sei. Die Logik wäre nämlich dann ein Organon der Wissenschaften, wenn sie Anweisungen geben würde, wie die Wissenschaften zustande gebracht werden sollen. Das würde aber eine genaue Kenntnis jener Wissenschaften, ihrer Gegenstände

und Quellen voraussetzen; wohingegen die Logik eine von der Erfahrung unabhängige, bloss auf die Denkformen ausgehende Propädeutik alles Verstandesgebrauches sein muss, wenn sie im Kantischen Sinne überhaupt eine Wissenschaft sein soll. Sie muss sich wohl hüten, die Materie der Erkenntnis, welche durch andere Wissenschaft gegeben wird, antizipieren zu wollen, denn nicht die Erweiterung, sondern die Beurteilung und Berichtigung unserer Erkenntnis kann ihre Aufgabe sein. Sie ist kurz gesagt ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, d. h. sie lehrt die notwendigen Gesetze des Denkens, ohne welche gar kein richtiger Gebrauch des Verstandes und der Vernunft stattfindet. Als ein solcher Kanon darf sie ihre Prinzipien weder aus der Erfahrung noch auch aus einer anderen Wissenschaft, wie etwa die Psychologie ist, entleihen. Denn würde man die Prinzipien der Logik aus Beobachtungen über den Verstand also aus der Psychologie entnehmen, dann könnte man bloss erfahren, wie sich das Denken unter mancherlei subjektiven Bedingungen und Hindernissen bethätigt, d. h. bloss die zufälligen Gesetze des Denkens finden. Nun hat aber die Logik nicht die zufälligen, sondern die notwendigen Regeln des Verstandesgebrauches zu lehren: sie hat es nicht damit zu thun, wie jemand unter gewissen Bedingungen wirklich denkt, sondern wie man überhaupt denken soll. Dementsprechend lautet die Kantische Definition der Logik wie folgt:

> „Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der Materie, sondern der blossen Form nach; eine Wissenschaft a priori von den notwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauches überhaupt, aber nicht subjektiv, d. h. nach empirischen (psychologischen) Prinzipien, wie der Verstand denkt, sondern objektiv, d. i. nach Prinzipien a priori, wie er denken soll."

Im vollen Einklange mit dieser Erklärung steht, wenn Kant sagt, dass die allgemeine Logik eine „kurze und trockene" Wissenschaft ist, die seit Aristoteles Zeiten keinen wesentlichen Fortschritt gemacht hat, und die der neuen Erfindungen

auch gar nicht bedarf, weil sie es bloss mit der Form des Denkens zu thun hat.

Kaum braucht es gesagt zu werden, dass Bolzano in allen diesen Auffassungen eine mehr oder minder tiefe Schädigung des Ideals einer wissenschaftlichen Logik erblickt. Sein Auge ist auf die Gesamtheit des menschlichen Wissens gerichtet, er will der Logik eine leitende Rolle im Reiche aller Spezialwissenschaften zusichern. Denken wir uns — sagt er — alle Wahrheiten, die nur je ein Mensch erkannt hat, in ein einziges Buch zusammengefasst, so übersteigt diese Summe des ganzen menschlichen Wissens, so klein sie auch im Vergleiche zu dem unermesslichen Gebiete der Wahrheit sein mag, doch die Fassungskraft eines jeden einzelnen noch so begabten Kopfes; es bleibt also nichts übrig, als sich zu einer Teilung des wahrhaft Wissenswerten zu verstehen, und die verwandten Wahrheiten in einzelne Disziplinen zu ordnen. Drängt sich da nicht die Idee einer Wissenschaftslehre auf, deren Aufgabe es wäre, zu zeigen, wie das gesamte Gebiet der Wahrheit in einzelne Wissenschaften zerlegt und wie jede derselben bearbeitet und dargestellt werden solle, um nicht ein Haufen von Kenntnissen, sondern ein Ganzes von Sätzen zu sein, so geordnet und so verbunden wie es dem Zwecke der leichtesten Auffassung und der eindringlichsten überzeugenden Kraft entspricht. Kurz Bolzano fasst die Logik als eine Art von Organon der Wissenschaften, und beklagt sich darüber, wie es unter dem Einflusse Kant's den Verdacht eines Mangels an Scharfsinn erregte, und es beinahe eine gefährliche Sache war, so etwas verlauten zu lassen, dass die Logik als Organon aufgefasst werden dürfte. Freilich verwahrt er sich auch dagegen, als ob ein solches Organon die Grundsätze aller einzelnen Wissenschaften in sich fassen müsste, denn welchen Sinn, fragt er, hätte es, die Grundsätze der verschiedenartigsten Disziplinen nebeneinander zusammenzustellen ohne die Folgerungen, die sich aus ihnen ergeben, zu ziehen. Nicht von Grundsätzen, die jeder Einzel-Wissenschaft als solcher zu Grunde liegen, handelt die Logik, sondern von dem Verfahren, das man zu befolgen hat, um zu einer echt wissenschaftlichen Darstellung einer jeden Disziplin gelangen zu können.

Charakteristisch für den Geist der Wissenschaftslehre Bolzano's ist es, dass ein Abschnitt derselben sich mit der „Erfindungskunst“ beschäftigt, d. i. mit den Regeln, welche bei dem Nachdenken zu beobachten sind, wenn man auf die Entdeckung von Wahrheiten ausgeht. So lange sich nämlich keine eigene Wissenschaft des Erfindens konstituiert, meint Bolzano, dass es Pflicht der Logik wäre, ihr eine Unterkunft zu geben. Man ersieht aus diesen Bestrebungen des eigentümlichen Denkers, dass er die Logik geradezu in den Dienst aller übrigen Wissenschaften stellt und ihr zur Aufgabe macht, gewissermassen die Pflegerin des wahrhaft wissenschaftlichen Forschergeistes in allen übrigen Fächern zu sein.

Dass ein Forscher, der ganz durchdrungen war von dem exakten und erfinderischen Geiste der Mathematik, es als eine unerträgliche Einschränkung der Logik empfinden musste, diese als sogenannte „formale“ Wissenschaften im Sinne Kant's aufzufassen, ist nur allzu begreiflich. Je mannigfachere Versuche Kant und seine Anhänger machen, zu erklären, was sie von der Form der Erkenntnisse im Gegensatz zu ihrer Materie verstehen, desto mehr Undeutlichkeit findet Bolzano in ihren diesfälligen Begriffsbestimmungen. Allerdings, sagt er, betrachtet die Logik Sätze nicht ihrem vollen Inhalte nach, so ist z. B. der Satz: „Einige Menschen haben eine weisse Hautfarbe“ kein Gegenstand irgend eines Lehrsatzes der Logik, und nur der allgemeine Ausdruck der Gattung dieser Sätze (Einige A sind B), wird in der Logik einer Betrachtung unterworfen. Will man solche Gattungen von Sätzen Satzformen nennen, so kann dies ja zugegeben werden, obwohl nicht diese Gattung von Sätzen selbst, sondern bloss ihre mündliche oder schriftliche Bezeichnung, wie: Einige A sind B, eine Form genannt werden sollte. Will man ferner in einer solchen Form wie: Einige A sind B, diejenigen Teile, welche unbestimmt bleiben, nämlich A und B, die Materie des Satzes nennen, so könnte man auch zugeben, dass die Logik sich nur mit der Form und nicht mit der Materie der Sätze befasse. Was für einen Sinn hat es aber zu sagen, dass die Logik von allem Unterschiede der Gegenstände abstrahieren solle; da es doch zweifellos ist, dass die Logik auf diesen Unterschied wenigstens insoweit reflektieren müsse, als es eben notwendig ist, um brauchbare

Regeln für das Nachdenken über die Gegenstände aufzustellen. Denn wie soll man noch überhaupt etwas von Sätzen ausmachen können, wenn man mehr gar keine Rücksicht darauf nimmt, was sie besagen. Also müsste der Begriff der Form irgendwie eingeengt werden, so dass nur gewisse Bestandteile des Satzes, zur Form gehörig, andere hinwieder zur Materie gehörig betrachtet werden. Wie dies aber durchgeführt werden soll, ist unerfindlich. So heisst es z. B., dass die Einteilung der Sätze in bejahende und verneinende, bloss die Form derselben betreffe, weil man nicht den ganzen Satz, sondern bloss einen Bestandteil desselben (man pflegt dabei an die Copula zu denken) zu kennen brauche, um den bejahenden oder verneinenden Charakter des Satzes entscheiden zu können. Dagegen die Einteilung in Sätze a priori und a posteriori erklärt man für material, weil man erst nach Kenntnisnahme von dem vollen Inhalte des Satzes entscheiden könne, ob er a priorischen oder a posteriorischen Charakter habe. Wie unhaltbar jedoch diese Auffassung ist, geht daraus hervor, dass man nunmehr von Sätzen a priori und a posteriori in der Logik gar nicht mehr reden dürfte, weil diese Unterscheidung nicht die Form, sondern die Materie der Sätze betrifft. Manche Denker scheinen den formalen Charakter der Logik sogar darin zu suchen, dass sie bloss analytische Urteile enthalte; so sagt Fries (System der Methaphysik, § 9), die Logik sei ein System der analytischen Urteile; dem gegenüber muss aber betont werden, dass weder die Logik noch irgend eine Wissenschaft Lehrsätze analytischen Charakters aufstelle. Wer würde z. B. die Geometrie mit solchen Sätzen anfüllen wollen, wie z. B. „Ein gleichseitiges Dreieck ist ein Dreieck", oder „Ein rechtwinkeliges Dreieck ist eine rechtwinkelige Figur?"

Überhaupt meint Bolzano, dass es den Anschein hat, als ob sich manche Gelehrte des unbestimmten Ausdrucks, dass in der Logik von aller Materie des Denkens abstrahiert werden müsse, nur deshalb bedienten, um sich hinter ihn zu verstecken, wenn sie irgend eine ihnen beschwerliche Untersuchung ablehnen wollten. (W., I, § 50). Müsste man in der Logik von aller Materie des Denkens absehen, dann wäre es auch begreiflich, dass die Logik gar keine Fortschritte machen

könne. Der Ausspruch Kant's, dass die Logik keiner Fortschritte bedürfe, scheint Bolzano besonders tief gekränkt zu haben. Der so höchst objektive und konziliante Denker drückt sich hier gegen Kant gewendet in einer scharfen Weise aus, wie sonst bei keiner Gelegenheit: „Darum däucht es mir eine von Kant's litterarischen Sünden zu sein, dass er versuchte, uns diesen heilsamen Glauben (an der Fortschrittsfähigkeit der Logik) durch die Aufstellung jener der menschlichen Trägheit so willkommenen Behauptung zu rauben, die Logik sei eine seit Aristoteles Zeiten bereits vollendete und geschlossene Wissenschaft. Statt dessen dächte ich, sollte man vielmehr den Glauben an die Möglichkeit einer steten Vervollkommnung nicht nur der Logik, sondern aller Wissenschaften als eine Art von praktischem Postulate für die Menschheit aufstellen. Und was ist es wohl im Grunde Anderes als Stolz, der uns verleiten will, zu behaupten, dass eine Wissenschaft in alle Zukunft nicht besser und vollständiger werde dargestellt werden können, als es in unserer Zeit (etwa durch uns selbst) geschehen ist? Spräche man doch lieber mit Seneca: „Multum egerunt, qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. Multum adhuc restat operis, multumque restabit; nec ulli nato post mille saecula praecludetur occasio aliquid adhuc adjiciendi!“ (W., I, § 9, S. 40.)

Bolzano beruft sich auch auf Leibniz, der von der Möglichkeit der Vervollkommnung der Logik überzeugt war und in den Nouv. Ess. (B. 4, K. 17, § 9) sagt: „Gebe Gott, dass man die Logik noch zu etwas mehr mache, als sie jetzt ist, damit wir darin jene wahren Hülfsmittel der Vernunft finden können, von denen Hooker sprach, welche die Menschen über ihren gegenwärtigen Zustand hinaus heben würde.“ — Übrigens sei schon hier bemerkt, was später deutlich hervortreten wird, dass Bolzano ein Schüler Leibnizens ist und vielleicht auch als einer der bedeutendsten Repräsentanten der Leibniz'schen Denkrichtung in der deutschen Philosophie betrachtet werden darf.

§ 4. Der logische Objektivismus Bolzano's.

Wir haben gesehen, wie Bolzano die formalistische Auffassung der Logik bekämpft; aber es bleibt noch übrig die

eigentliche Triebfeder seiner Opposition blosszulegen. Was er im Schilde führt, ist eine gründliche Reform der Logik, durch welche sie erst zu einer wirklichen Wissenschaft werden soll. Die Forscher, meint er, welche der Ansicht sind, dass die Logik von der Materie der Gedanken absehe und bloss ihre Form beachte, scheinen doch immer von der stillschweigenden Voraussetzung auszugehen, dass alle Gegenstände, mit denen die Logik sich befasst unter den Begriff eines Gedankens fallen müssten. Wie aber, wenn diese sehr allgemein gemachte Voraussetzung nicht ganz richtig wäre? Die Geschichte der Wissenschaften zeigt ja der Beispiele genug, dass eine Wissenschaft im Verlaufe ihrer Entwickelung ihr Gebiet erweitert; so wurde z. B. die Geometrie, die anfangs nur eine Lehre von der Ausmessung der Länder war, eine Wissenschaft vom Raume überhaupt. Wie nun, wenn die Logik nicht nur von gedachten Sätzen, sondern auch von „Sätzen an sich" handeln müsste, d. i. von Sätzen, bei denen man absieht, ob sie nun gedacht oder nicht gedacht sein mögen. Dann würde man ihr Gebiet zu enge begrenzt haben, und man müsste es nunmehr erweitern.

Hier bietet sich uns Gelegenheit, einen tieferen Einblick in das geschichtliche Verhältnis unserer beiden Denker zu gewinnen. Kant fasst nämlich die Erfahrungserkenntnis als ein Zusammengesetztes auf: einesteils aus dem, was wir durch die Eindrücke empfangen (Materie der Erkenntnis), anderesteils aus dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen aus sich selbst hergiebt (Form der Erkenntnis). Obwohl es Bolzano vermeidet, sich über diesen Punkt der kantischen Theorie der Erfahrung ausdrücklich vernehmen zu lassen, weil er Auffassungen, die eine sozusagen mathematische Art der Diskussion nicht zulassen, aus dem Wege geht: so tritt doch aus seinem ganzen Systeme der Logik nichts deutlicher hervor, als dass er jene Zusammensetzung der Erfahrung aus Stoff und Form vom Grunde aus verwirft. Wir müssen also hier in seinen Gedankengang gewissermassen ergänzend eingreifen, um zu erklären, weshalb er an jener Theorie der Erfahrung so grossen Anstoss nimmt. Augenscheinlich erblickt er in den Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes — trotzdem Kant sie als die Bedingungen der Objektivität unserer

Erkenntnis hinstellt — nur etwas, was im Subjekte liegt, mithin selbst subjektiv ist. Er scheint zu denken, dass diese Formen in mir von anderer Natur sein könnten als in dir oder in irgend einem anderen denkenden Wesen; kurz er erblickt in solchen Formen gar keine Gewährleistung dafür, dass unsere Erkenntnis wirklich objektiv sein könne oder sein müsse. Was nützt es, wenn die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes unabhängig sind von aller Erfahrung: sind sie doch immer in uns, in unserer Sinnlichkeit, in unserem Verstande und könnten dann für jedes Individuum oder wenigstens für jede Gattung von Individuen verschiedenartig sein, so dass für ein Individuum oder wenigstens für eine Gattung die „Objektivität" der Erkenntnis eine wesentlich andere Bedeutung hätte, als für ein anderes Individuum oder eine andere Gattung. So wäre es z. B. nicht ausgeschlossen, dass es denkende Wesen gebe, deren Raumanschauungsform so beschaffen wäre, dass sie die Welt in weniger oder gar in mehr Dimensionen als wir erblickten; und was stünde dem im Wege, dass bei gewissen Wesen die Zeitanschauungsform nicht ein- sondern zweidimensional wäre, trotzdem dies uns völlig widersinnig erscheint. Nicht minder könnten die Formen a priori des Verstandes bei verschiedenen Gattungen von Wesen so beschaffen sein, dass was uns für wahr erscheint, ihnen notwendig für falsch erscheinen würde und umgekehrt. Mit anderen Worten, Bolzano scheint zu denken, dass die ganze Art und Weise, wie Kant die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit unserer Erkenntnisse durch Formen a priori der Sinnlichkeit und des Verstandes sichern will, eine blosse Selbsttäuschung sei, da jene Formen, wenn sie auch unabhängig sind, von aller Erfahrung doch bei verschiedenen Wesen eine verschiedene Beschaffenheit haben könnten.

Dass Bolzano so gedacht haben muss, geht daraus hervor, dass er unsere Erkenntnisthätigkeit in ihrem Ganzen, so wie in allen ihren Momenten und Phasen als ein durchaus subjektives Thun oder Geschehen auffasst und die Garantie der Objektivität dieser Thätigkeit nur darin erblickt, dass sie auf die „Wahrheit an sich" gerichtet ist, welche unabhängig davon gültig bleibt, ob nun irgend eine Erkenntnisthätigkeit auf sie gerichtet oder nicht gerichtet ist. Um in einem Bilde

zu sprechen, müsste ich sagen, Bolzano baut sich einen objektiven Himmelsbogen voll Wahrheitssternen, welche ewig strahlen, wenn auch kein geistiges Auge auf sie gerichtet ist. Und um das Bild noch fortzusetzen, so ist unsere ganze Denkthätigkeit ein durchaus niedriges oder irdisches Treiben (d. i. durchaus subjektiv), welches sich erst dadurch aus dem Staube aufrichtet und einen überirdischen Glanz erlangt, dass es jene ewigen Wahrheitssterne wiederspiegelt. — Also in dem objektiven Wahrheitshimmel, nicht aber in irgend welchen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes liegt es begründet, dass eine objektive Erkenntnis möglich ist.[1])

Der Kenner von Bolzano's Lehren wird es mir nicht verargen, wenn ich zu solchen Gleichnissen Zuflucht nehme, um die ungewöhnliche Denkweise dieses vereinsamten Philosophen dem Leser irgendwie näher zu rücken. Wir sind alle gewöhnt, die Begriffe von Wahr- und Falsch stets mit einer Denkthätigkeit in Verbindung zu bringen, sodass wir unter der Logik immer eine Wissenschaft verstehen, die um das Wahre von dem Falschen zu scheiden, nie mit etwas anderem als mit der Untersuchung unserer Denkthätigkeit beschäftigt ist. Nun kommt ein Logiker und sagt uns, dass die Logik es nicht mit unserem Denken allein, sondern noch weit mehr mit den „Sätzen an sich" speziell mit den wahren Sätzen an sich zu thun hat; denn die Wahrheit sei nicht deshalb eine Wahrheit, weil wir sie denken, sondern sie sei eine Wahrheit deshalb, weil sie auch ungedachter Weise eine solche ist. Muss eine solche beinahe wunderliche Lehre nicht irgendwie auch durch Verbildlichung dem Verständnisse näher gebracht werden?

Aber ganz besonders ist der Kritizismus dazu geeignet, das Eindringen in die Logik Bolzano's zu erleichtern. Kant fordert von der Logik, dass sie von allen Gegenständen, von aller Materie des Denkens absehe; Bolzano geht weiter und sagt, nicht nur von der Materie, sondern auch von der Form des Denkens, kurz von allem Denken überhaupt muss in der

[1]) Das Bild ist auch dazu geeignet, die Einseitigkeit des Bolzano'schen Denkens fühlen zu lassen, denn unser Denken muss doch, trotz seines subjektiven Charakters, solche Einrichtungen enthalten, dass es der objektiven Wahrheit teilhaft zu werden vermag.

Logik abgesehen werden, weil alles Denken eine subjektive Thätigkeit ist, und die Logik es mit der objektiven Wahrheit zu thun hat, deren Gültigkeit absolut unabhängig davon ist, ob sie in dem Geiste irgend eines Wesens auftaucht.

Wenn die Logik, sagt er, vorgiebt, dass sie es nur mit Gesetzen des Denkens zu thun hat, also mit Sätzen, insofern sie in dem Gemüte eines denkenden Wesens erscheinen, so erweckt sie ja den Wahn, dass ihre Lehren nur von diesen Erscheinungen, nicht aber von den Wahrheiten an sich gelten wollen. Wer wollte die Syllogistik so auslegen, dass sie bloss für das menschliche Denken, nicht aber an sich geltend wäre. Soll man etwa den Kanon, „dass sich aus zwei ganz verneinenden Prämissen keine Konklusion ergebe", so deuten, dass es bloss an der Unfähigkeit unseres Denkens liegt, wenn ein Schluss aus verneinenden Prämissen nicht gezogen werden könne? Ist es nicht vielmehr der Sinn jenes Kanon, dass aus jenen Prämissen an und für sich gar nichts folge. Nur weil dieser Kanon objektive Geltung hat, muss er für die Denkthätigkeit der Menschen und beliebiger anderer Wesen (so auch für Gott) gelten. Ähnlich verhält es sich mit allen sogenannten Denkgesetzen, d. h. sie gelten an und für sich, abgesehen von jeder Denkthätigkeit irgend welcher Wesen. Es ist also eine irreleitende Benennung, wenn man sie die Gesetze des Denkens nennt, denn sie sind in erster Reihe Bedingungen der Wahrheit an sich, und nur weil sie objektive Bedingungen der Wahrheit selbst sind, haben sie auch für das Denken irgend welcher vernünftiger Wesen Geltung.

Man sieht, Bolzano ist ein durchaus aktueller Philosoph. Es wird in unseren Tagen viel darüber gestritten, ob die sogenannten Denkgesetze bloss für uns Menschen Geltung haben oder ob ihnen bindende Kraft für alle vernünftigen Wesen überhaupt zukommt. Relativistische Denker meinen, das Denken irgend einer Gattung von Wesen müsse von der Organisation dieser Gattung abhängen; eine anders geartete Organisation hätte also eine anders geartete Logik und eine anders geartete Wahrheit zur Folge. Dies führt aber, ob es eingestanden wird oder nicht, zu einer Zersetzung des Wahrheitsbegriffes. Denn es könnte ja der Fall sein, dass eine

Gattung von Wesen vermöge ihrer Organisation eben dasselbe für wahr hält, was die andere für falsch erachtet. So mündet die subjektivistische Logik in einen völligen Skeptizismus.

Bolzano betrachtet auch den Kritizismus als eine solche Lehre, die wahrhaft konsequent verfolgt in den Subjektivismus und Skeptizismus münde. Er setzt sich zur Aufgabe allen Skeptizismus, — der in seinem Sinne der Krebsschaden der Wissenschaft ist — zu bekämpfen; und ich gehe vielleicht nicht irre, wenn ich seine Lehre deshalb einen logischen Objektivismus nenne. Es ist unmöglich, die Parallele zwischen dem Kritizismus und diesem Objektivismus weiter fortzusetzen, wenn wir uns nicht vor allem mit den Grundlehren der Bolzano'schen Logik bekannt machen. Wie vorauszusehen, handelt es sich in ihnen um einen Feldzug gegen jedweden Skeptizismus.

II. Abschnitt.

Bolzano's Lehre von den „Sätzen an sich".

§ 5. Die Bekämpfung des Skeptizismus.

Die Originalität eines Denkers giebt sich gleich in der Art und Weise kund, wie er sein Philosophieren eröffnet, denn schon der Beginn lässt das Ende ahnen, und dadurch die Individualität des Denkers hervortreten. Bolzano geht von der Auffassung aus, dass ein Philosoph schlechterdings nichts als schon bekannt und ausgemacht voraussetzen dürfe, und er rügt es als das fundamentale Gebrechen der Kantischen Philosophie, dass sie die Existenz eines Denkenden wie nicht minder die Existenz der Gegenstände, welche Vorstellungen in jenem Denkenden hervorbringen, voraussetze. Um sich nun von allen Voraussetzungen frei zu halten, soll sich der Philosoph vorstellen, dass er einem vollendeten Zweifler gegenüberstehe, und sich zur Aufgabe machen, diesen von seiner Zweifelsucht zu heilen.

Wie soll aber dem Skeptiker bewiesen werden, dass es Wahrheiten gebe, wenn schon die blosse Unterredung mit demselben die Voraussetzung einschliesst, dass die sich unterredenden Personen wirklich existieren, und ihre Wechselrede hören und verstehen, wo doch der vollendete Zweifler nicht nur an der Existenz anderer Personen sondern auch an der eigenen Existenz zweifelt. Dieses Bedenken weist Bolzano mit dem Bemerken zurück, dass es etwas anderes ist, bei dem Vortrage eines Beweises nach einer gewissen Voraussetzung zu handeln und wieder etwas anderes, diese Voraussetzung als einen Vordersatz in dem zu erbringenden Beweise

zu gebrauchen. Man würde sich einer Petitio principii nur dann schuldig machen, wenn man die Existenz der sich unterredenden Parteien und die Thatsachen ihrer lautlichen Unterredung u. s. w. als Prämissen in den zu erbringenden Beweis einführen würde. Das heisst aber — wenn ich es richtig verstehe — so viel, dass die beiden Parteien während ihrer Unterredung von ihrer Existenz absehen dürfen, was übrigens ganz im Sinne des Zweifelsüchtigen gelegen ist, da er ja ohnehin keine Gewissheit von der eigenen Existenz hat.

Erst jetzt merken wir es, wie Bolzano den Begriff des „Satzes an sich“ ganz so konstruiert hat, um die Disputation mit einem vollendeten Zweifler möglich zu machen. Unter einem „Satze an sich“ versteht nämlich Bolzano den blossen Sinn eines Satzes, abgesehen davon, ob dieser Sinn von jemandem gedacht oder nicht gedacht, in Worte gekleidet oder nicht gekleidet wird. Die Definition dieses eigentümlichen Begriffes ist ihrem Wortlaute nach die folgende: „Unter einem Satze an sich verstehe ich nur irgend eine Aussage, dass etwas ist oder nicht ist; gleichviel ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend jemand in Worte gefasst oder nicht gefasst, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist.“ (W., I, § 19, S. 77.)

Was Bolzano mit dieser Definition von uns fordert, scheint nichts anderes zu sein, als dass wir abstrahieren sollen, sowohl von dem Gesprochen- als auch dem Gedachtwerden eines Satzes. In diesem Sinne sprechen wir ja auch z. B. von dem Pythagoräischen Lehrsatz; denn wenn mehrere Personen an diesen Lehrsatz denken, so sagen wir doch immer, dass sie bloss einen und denselben Lehrsatz gedacht hätten. Wir sehen davon ab, welche Personen an ihn denken, oder ob zu einer gewissen Zeit an ihn überhaupt gedacht wird. Dass es sich hier um eine blosse Abstraktion handelt, geht daraus hervor, dass Bolzano erklärt die „Sätze an sich“ hätten kein Dasein (Existenz, Wirklichkeit). Nur die gedachten Sätze, fügt er hinzu, haben Wirklichkeit in dem Gemüte des Wesens, das sie eben denkt. Wir sollen also die „Sätze an sich“ nicht hypostasieren, d. h. ihnen keine methaphysische, übersinnliche Wirklichkeit zuschreiben, denn Bolzano spricht ihnen ohne Umschweif und rundweg jede Existenz ab.

Interessant ist es, zu vernehmen, dass der Begriff eines „Satzes an sich“, wenn auch nicht unter dieser Benennung, schon von anderen Logikern gebildet wurde, so von Leibniz, Herbart und noch einigen Denkern. In Mehmel's analytischer Denklehre (S. 48) heisst es ausdrücklich: „Das Urteil objektiv, d. i. mit Abstraktion von dem Geiste, dessen Handlung es ist, betrachtet, heisst ein Satz.“

Ganz so wie der Begriff eines „Satzes an sich“, soll auch der engere Begriff einer „Wahrheit an sich“ gebildet werden. Bolzano definiert ihn wie folgt: „Ich verstehe unter einer „Wahrheit an sich“ jeden beliebigen Satz, der etwas, so wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend jemand wirklich gedacht und ausgesprochen worden sei oder nicht.“ So ist z. B. die Menge der Blüten, die ein ganz bestimmter Baum im verflossenen Frühling getragen, eine angebliche Zahl, auch wenn sie niemand weiss; ein Satz also, der diese Zahl angiebt, heisst mir eine objektive Wahrheit, auch wenn ihn niemand kennt (W., I, § 25, S. 111). Wie die „Sätze an sich“ überhaupt, so haben auch die „wahren Sätze an sich“ kein Dasein, d. h. sie sind nicht solches, dass in irgend einem Orte oder zu irgend einer Zeit oder auch sonst auf eine Art als etwas Wirkliches bestände.

Auch dieser Begriff der „Wahrheit an sich“ findet sich bei Leibniz und mehreren anderen Denkern, vornehmlich Scholastikern. So z. B. bei Hollmann (Log., Göttingen 1746, § 114) „Veritas methaphysica nihil aliud est, quam vera et realis rei alicujus existentia, quae citra omnem intellectus nostri operationem, ceu ut more loquendi scholastico utamur, nemine cogitante, ipsi competit“. — Noch deutlicher spricht sich Ulrich aus. (Inst. Log. et Metaph., Ed. 2, Jena 1792), der objektive und subjektive Wahrheit unterscheidet, und von jener sagt: „Objective verum est, quod revera ita se habet, nec me, nec alio cogitante; nec visi mei aut alius ratione habita.“

Nach solchermassen festgelegten Begriffen können wir nunmehr zum Beweise des Satzes schreiten, dass es wenigstens eine „Wahrheit an sich“ gebe. Der entgegengesetzte Satz nämlich, dass gar kein Satz wahr sei, widerlegt sich selbst. Denn ist ein jeder Satz falsch, so muss auch der Satz, dass

kein Satz wahr ist, falsch sein. Also ist nicht jeder Satz falsch, sondern es giebt auch wahre Sätze, wenigstens einen.

Nun könnte aber der Skeptiker gegen diese Beweisführung, wie überhaupt gegen jede andere folgende Einwendung erheben: um mich durch irgend einen Beweis überzeugen zu lassen, müsste ich mir ja das Vermögen, Wahrheiten zu erkennen, zuschreiben, und hierin würde ja auch die Voraussetzung enthalten sein, dass es Wahrheiten gebe. — Daraufhin ist aber zu bemerken, dass es ein anderes ist, ein Erkenntnisvermögen zu haben und wieder etwas anderes, den Besitz eines Erkenntnisvermögens als Prämisse in den zu erbringenden Beweis aufzunehmen. Freilich ist dazu ein Erkenntnisvermögen notwendig um von einem Beweise überzeugt zu werden, aber wir haben den Besitz dieses Erkenntnisvermögens nicht zwischen die Prämissen unseres Beweises aufgenommen, also befinden wir uns auch mit unserem Beweise in keinem Zirkel.

Es ist möglich, dass sich in dem Leser noch mancherlei Bedenken in Bezug auf das obige Beweisverfahren Bolzano's regen, doch bevor wir dazu schreiten, dieses Beweisverfahren kritisch zu prüfen, ist es notwendig, den Geist desselben ganz so zu erfassen, wie ihn Bolzano selbst verstanden haben will. Was ist also das Wesentliche in dieser ganzen Art und Weise gegen den Skeptizismus zu streiten?

Da der Skeptiker meint, dass vielleicht alle Sätze falsch sein könnten, führen wir ihm folgenden Syllogismus vor:

Alle Sätze sind falsch	(a)
Dieser Obersatz *a* ist aber selbst ein Satz	(b)
Also ist der Obersatz *a* auch falsch	(c)

womit gezeigt ist, dass es wahre Sätze geben muss, wenigstens einen. Betrachten wir nun den obigen Syllogismus, so findet sich in demselben nirgends der Satz, dass wir existieren, und dass wir ein Erkenntnisvermögen haben, also enthält unser Beweis gar nicht die Voraussetzungen als Prämissen in sich, dass wir wirkliche Wesen sind, Sätze auszusprechen und zu begreifen vermögen. Wir thun nichts, als dass wir dem Skeptiker „Sätze an sich“ vorführen, wobei also ganz und gar davon abgesehen wird, ob diese Sätze von jemandem

gedacht, ausgesprochen oder erfasst worden sind. Aus diesen Sätzen an sich folgt aber, dass es wahre Sätze an sich geben muss, wenigstens einen.

Der Schluss selbst, zu dem wir gelangt sind: „Dass es wahre Sätze an sich giebt, wenigstens einen", wird nicht wie ein gedachter Satz, sondern bloss wie ein „Satz an sich" hingestellt. Das Resultat unseres Beweises ist also nicht, dass wir nunmehr auch wirklich einen wahren Satz als wahr erkannt haben, sondern bloss der, dass es wahre „Sätze an sich" giebt. Ob wir auch wirklich denken, und in unserer Denkthätigkeit die Wahrheit auch wirklich erfassen, d. i. erst Sache eines zweiten Beweises. Vorläufig steht nur soviel fest, dass es zumindest eine „Wahrheit an sich" giebt, und es muss erst bewiesen werden, dass wir sie auch wirklich in Besitz zu nehmen, d. h. wirklich zu erkennen vermögen. Unser Dasein und unsere Erkenntnisthätigkeit ist vorläufig immer noch Sache des Zweifels, was aber nicht mehr bezweifelt werden kann, ist, dass es wenigstens eine „Wahrheit an sich" giebt. Nun sei hier aber auch gleich bemerkt, dass der Ausdruck: „es müsse wenigstens eine Wahrheit an sich geben", nicht die Bedeutung hat, dass dieser Wahrheit an sich irgendwelche wirkliche Existenz zukomme, denn es wurde ja betont, dass „Wahrheiten an sich" kein Dasein haben. Jener Ausdruck will nur besagen, dass zwischen den „Sätzen an sich" wenigstens einem der Charakter der Wahrheit zukomme.

Die Eigentümlichkeit der Bolzano'schen Widerlegung des Skeptizismus besteht also darin, dass sie in zwei Beweise, einen objektiven und einen subjektiven, zerfällt. Zuerst wird das objektive An-sich-gelten der Wahrheiten, und dann die Möglichkeit eines subjektiven Erkennens derselben dargelegt.

Nun ist aber auch die erste Hälfte des Beweises noch nicht vollendet, denn es ist bisher nur gezeigt worden, dass es wenigstens eine „Wahrheit an sich" geben müsse. Es ist aber auf Grundlage dieser ersten Wahrheit leicht zu zeigen, dass es unendlich viele „Wahrheiten an sich" giebt. Wenn nämlich jemand behauptet, dass es bloss eine einzige Wahrheit giebt, so möge dieselbe mit A ist B bezeichnet werden. Zu-

nächst wollen wir nun zeigen, dass es ausser dieser wenigstens noch eine Wahrheit giebt, denn wer das Gegenteil annimmt, muss die Behauptung:

„Ausser A ist B giebt es keine Wahrheit“ (a)

als eine wahre Behauptung hinstellen. Nun widerlegt sich aber die Behauptung a selbst, denn während sie leugnet, dass es auch noch eine zweite Wahrheit giebt, macht sie selbst den Anspruch darauf, eine zweite Wahrheit zu sein. Die Behauptung a ist demnach falsch, und es muss wenigstens noch eine zweite Wahrheit geben. — Das Beweisverfahren lässt sich nun in ähnlicher Weise fortsetzen. Sind nämlich A ist B und C ist D zwei Wahrheiten, dann ist der Satz, dass nur diese zwei Sätze wahr sind, ein sich selbst widerstreitender, woraus folgt, dass es wenigstens noch eine dritte Wahrheit gebe. Im allgemeinen lässt sich aus n Wahrheiten auf die $n + 1$ te folgern, und somit ist die unendliche Anzahl derselben als erwiesen zu betrachten.

Hiermit ist der erste Teil des Beweises abgeschlossen, und es sei nur noch erwähnt, dass jener Syllogismus, vermittels welchem bewiesen wurde, dass es wenigstens eine Wahrheit giebt, schon von Bolzano als ein auch im Altertum bekannter angeführt wird. Schon Aristoteles (Metaph. I. IV. c 8) rügt den Selbstwiderspruch des Satzes, dass nichts wahr sei. Sextus Empirikus trägt den Syllogismus sehr umständlich vor. In Lambert's Organon (I. § 258. 262), sowie auch bei Bouterweck (Idee einer Apodiktik I B. S. 375 u. 378) findet man ähnliche Gedanken. Die Folgerung von einer Wahrheit auf die zweite und von der n ten auf die $n + 1$ te ist das Eigentum Bolzano's. Uebrigens spielt auch jener erste Syllogismus selbst in dem Beweisverfahren Bolzano's eine ganz neuartige Rolle, da er nicht von gedachten Sätzen, sondern von „Sätzen an sich“ spricht. Man kann also das Beweisverfahren in seinem Ganzen Bolzano zueignen.

§ 6. Fortsetzung.

Der zweite Teil des Beweisverfahrens hat zur Aufgabe den Skeptiker zu überführen, dass er die Fähigkeit besitze,

Wahrheiten zu erkennen. Dieser Beweis mündet in das Cogito, ergo sum des Descartes: Bolzano führt ihn jedoch in feinster und innigster Fühlung mit dem Geisteszustande eines „vollendeten Zweiflers"; auch giebt er seinem Beweis die Form eines Dialoges, der als ein Muster logischer Ueberredungskunst hingestellt werden darf. Leider können wir uns hier nicht auf alle Feinheiten desselben einlassen, sondern dürfen bloss seine Hauptmomente hervorheben.

Ein vollendeter Zweifler, wie wir uns hier einen vorzustellen haben, kann in dem Zeitraume, wo er es wirklich ist, gar kein Urteil fällen; denn in dem Momente, da er ein Urteil, welchen beliebigen Inhaltes immer, fällen mag, erbringt er den Beweis, dass er etwas für wahr zu halten vermag. Ein Urteil fällen heisst ja ebensoviel, wie einen Satz für wahr halten. Hier sei es gleich bemerkt, dass Bolzano einen Unterschied macht zwischen dem blossen Denken an einen Satz, und zwischen dem Akte des Urteilens, d. h. dem Für-wahr-halten jenes Satzes. Er erklärt seine Unterscheidung an dem folgenden Beispiel:

Was durch die Worte: „Ein gleichseitiges Dreieck ist auch gleichwinklig", ausgedrückt wird, falls sie auch niemand liest und versteht, ist ein Satz an sich; was durch ihren Anblick in dem Gemüte des Lesers erzeugt wird, ist ein gedachter Satz, oder die subjektive Vorstellung von einem Satze; was endlich jene Leser thun, welche die Wahrheit des durch sie vorgestellten Satzes erkennen, nur das erst ist ein Urteil. (W. I. § 23. S. 99).

Das blosse Denken an einen Satz, wobei man also denselben weder für wahr noch auch für falsch hält, nennt Bolzano das „Vorstellen" dieses Satzes. Man sieht, unser Denker weicht in den fundamentalen Begriffsfassungen von allen dem ab, was uns aus den Lehrbüchern der Logik geläufig ist. Vorstellungen können nach ihm Sätze vorstellen, woraus aber keineswegs folgt, dass unter Umständen eine Vorstellung ein Satz sein kann. Nein; Bolzano meint, eine Vorstellung könne einen Satz zum Gegenstande haben, so wie sie z. B. irgend einen wirklichen Körper zum Gegenstande hat. In dem folgenden Beispiele: „Der Satz, dass Steine empfinden, ist falsch," bezieht sich die Subjektsvorstellung auf einen Satz

als ihren Gegenstand. Man darf jedoch nicht sagen, die Subjektsvorstellung wäre in diesem Falle ein Satz, denn sie bezieht sich bloss auf einen Satz. Gerade so, wie in dem folgenden Beispiele: „Dieser Stein ist sehr hart", die Subjektsvorstellung kein Stein ist, sondern sich bloss auf den Stein als ihren Gegenstand bezieht.

Kehren wir nun zu unserem Zweifler zurück, so müssen wir uns vor Augen halten, dass das Zweifeln selbst noch kein Urteil ist, denn Zweifeln heisst so viel als keinen genügenden Grund zu haben, um etwas eher für wahr als für falsch halten zu können. Sobald aber der Skeptiker behauptet, dass er zweifelt, hat er eben hiermit schon ein Urteil gefällt, d. h. eingestanden, dass er etwas für wahr hält. Ueberhaupt ist der Skeptiker in dem Momente überführt, als es gelingt ihn zu veranlassen, dass er irgend ein beliebiges Urteil fälle.

Welche Antwort man immer von dem Zweifler auf eine ihm vorgelegte Frage erhalten möge, so genügt dieselbe, um ihn aufmerksam zu machen, dass er geurteilt, also etwas für wahr befunden habe. Es fragt sich jedoch, welche von allen Fragen die geeignetste sein dürfte, die man dem Skeptiker vorlegen soll. Da ihm während seines Zweifelns nichts so sehr bewusst sein kann, als dass er zweifelt, und er auch sehr geneigt ist, dies einzugestehen, so scheint es am zweckmässigsten zu sein, ihn in Bezug auf die Thatsache seines Zweifels zu befragen. Es ist dies jedoch nach der Auffassung Bolzano's kein ratsames Vorgehen. Denn gesteht der Skeptiker, dass er zweifelt, so hat er zwar eine Wahrheit ausgesprochen, in Bezug auf den geistigen Zustand, in welchem er sich, ehe er uns antwortete, befand; in dem Momente aber, wo er behauptet zu zweifeln, spricht er in Bezug auf ebendiesen Moment eine Unwahrheit aus; denn wäre ihm wirklich alles zweifelhaft, so würde er auch nicht wagen, dies, dass ihm alles zweifelhaft ist, zu behaupten. Deckt man ihm nur den Irrtum auf, in dem er sich befindet, so könnte dies leicht zur Folge haben, dass der Zweifelsüchtige nur noch mit grösserem Misstrauen jedes Urteil betrachten würde, das sich ihm irgendwie aufdrängt.

Kurz man lege ihm eine Frage vor, durch die er nicht

zu einer irrtümlichen, sondern zu einer richtigen Antwort veranlasst wird. Sei es auch z. B. eine solche Frage, ob auf dem Monde lebende Wesen existieren? Giebt er zur Antwort: „Ich weiss das nicht“, so würde auch dies genügen, um zu zeigen, dass er ein Urteil gefällt, ein Für-wahr-halten ausgesprochen habe. Aber der Zweifler korrigiert seinen Ausspruch und sagt, es scheine ihm bloss, dass er dies nicht wisse, ja auch das Scheinen scheine ihm bloss ein Scheinen zu sein u. s. w.

Bolzano hält nun dafür, dass es am besten sei, dem Zweifler die Frage vorzulegen, ob er Vorstellungen habe? Wir haben nämlich schon gesehen, dass unser Philosoph unter dem Vorstellen auch ein Vorstellen von Sätzen versteht. Der Geisteszustand eines vollendeten Zweiflers lässt sich bei Anwendung dieser Terminologie so auffassen, dass er gar keine Urteile fälle, sondern bloss Vorstellungen, u. a. auch von Sätzen habe. Denn wenn er auf alles nur antwortet, dass es ihm scheine, dass er dies nicht zu wissen scheine, so ist in solchen Aussagen als Wahrheitskern das zu erfassen, dass er Vorstellungen hat. Wie er also immer auf die vorgelegte Frage antworten, oder wenn er sich auch jeder Antwort enthalten sollte, so muss er doch in seinem Innern einsehen, dass er Vorstellungen hat. Freilich zwingen kann man ihn nicht dazu, dass er dies eingestehe, aber die Widerlegung des Skeptizismus besteht auch nicht in der Ausübung eines solchen Zwanges. Wenn jedoch Euler (in seinen Briefen an eine Prinzessin, Br. 97) meint, dass ein Zweifler schon wider sein System handeln würde, wenn er auf unsere Gründe auch nur achten wollte, so ist dies gar nicht einzusehen, denn der Zweifler kann ja unsere Gründe so hinnehmen, wie alle übrigen Vorstellungen, die in seinem Geiste stattfinden.

Wendet nun jemand ein, dass der Zweifler nicht zugeben könne, er habe Vorstellungen, denn dies würde voraussetzen, dass er existiert, und seine Existenz ist ihm ja noch nicht bewiesen worden, so ist hierauf zu erwidern, dass man gar nicht das eigene Sein voraussetzen müsse, um das Urteil, dass man Vorstellungen hat, fällen zu können. „Denn nicht daraus dass wir sind, erkennen wir, dass wir Vorstellungen haben, sondern umgekehrt erst, daraus, dass wir Vorstellungen haben,

erkennen wir, dass wir sind. Wir schliessen nämlich: was Vorstellungen hat, das muss auch Dasein haben. Da wir nun Vorstellungen haben, so haben wir auch Dasein.“ (W., I, § 42, S. 176.)

Bolzano macht sich also den Descartes'schen Schluss zu eigen und verteidigt denselben gegen Beattie, Mayer und Krug. Diese verwerfen das Descartes'sche Cogito ergo sum, zunächst darum, weil der Vordersatz, das Cogito, schon den Begriff des Seins enthalte. Cogito bedeutet nämlich so viel, wie ich bin denkend. Nun bemerkt Bolzano, dass die Copula in dem Satze ich bin denkend, durchaus nicht die Bedeutung hat wie in dem Satze, ich bin, wo es die Existenz aussagt. Die Copula, ist, wird ja auch in solchen Sätzen gebraucht, deren Subjekt gar nichts Existierendes ist, wie z. B. „Das Unmögliche ist auch nichts Wirkliches“. — Meint man aber, dass in dem Satze Cogito = ich denke, das Ich schon der Begriff eines existierenden Wesens wäre, so verhält sich auch dies nicht so. Den reinen Begriff des Ich geben wir an, wenn wir sagen, es sei Etwas, das sich gewisser Vorstellungen bewusst ist. Das aber dieses Etwas auch Wirklichkeit hat, liegt nicht analytisch in dem Begriffe desselben, sondern ergiebt sich erst aus diesem Begriffe als eine Folge.

Giebt jemand zu, dass er auch nur Wahrheit (z. B. die, dass er Vorstellungen hat) erkenne, so lässt sich leicht erweisen, dass er auch unbestimmt viele Wahrheiten zu erkennen vermöge. Der Gang des Beweises ist demjenigen ähnlich, vermittels welchem wir zeigten, dass es unendlich viele Wahrheiten „an sich“ gebe.

§ 7. Kritik der Fundamentallehre Bolzano's.

Das Streben nach Exaktheit im Denken ist ein so ausgezeichneter Charakterzug Bolzano's, dass ihm in dieser Beziehung kaum ein anderer Philosoph gleichkommen dürfte; um so auffallender ist es, dass gerade der Fundamentalbegriff seines logischen Systems — ich meine den Begriff des „Satzes an sich“ — an einer Dunkelheit und Verschwommenheit leidet,

wie man dies von einem peinlich strengen Mathematiker nicht erwartet hätte. Wir stehen hier, wenn ich es richtig zu beurteilen vermag, einem jener Irrtümer gegenüber, in welche zuweilen bedeutende Denker verfallen, wenn sie etwas höheres zu leisten unternehmen als der menschliche Verstand überhaupt zu leisten vermag. — Es sei mir gestattet, meine kritischen Bemerkungen in Bezug auf den Begriff des „Satzes an sich“ in die folgenden Punkte zusammenzufassen.

1. Dieser Begriff wird durch eine zweifache Abstraktion erzeugt. Zunächst nämlich müssen wir von dem sprachlichen Ausdruck eines Satzes absehen, so dass uns bloss der Sinn desselben zurückbleibt; dann aber müsssen wir vermittelst einer zweiten Abstraktion bei jenem Sinn davon absehen, dass er von jemandem gedacht wurde, denn erst hierdurch gelangen wir zu dem Begriffe des Satzes an sich.

2. Was nun die erste dieser zwei Abstraktionen betrifft, so scheint sie durchaus nicht beanstandet werden zu können, denn wer unterscheidet nicht den Sinn eines Satzes, von dem rein sprachlichen Ausdruck desselben. Nun muss ich aber trotzdem bemerken, dass dieser Begriff; Sinn eines Satzes, ein höchst mysteriöser ist. Denn die Laute, die den Satz bilden, haben als Laute eine von dem Sinne des Satzes ganz unabhängige Existenz für sich, und es fragt sich, ob nun auch der Sinn des Satzes, eine von den Lauten unabhängige Existenz für sich in Anspruch nehmen darf? Mit anderen Worten: giebt es in dem Bewusstsein irgend eines Menschen selbständige psychische Erscheinungen, die dem blossen Sinne eines Satzes entsprechen? Es ist dies eine der wichtigsten Grenzfragen zwischen der Psychologie und Logik, und ich halte es für ein Verdienst Bolzano's, dass er jedem seiner Leser Anregung giebt zur Formulierung dieses höchst interessanten Problems.

3. Mein Standpunkt in Bezug auf diese Frage ist, dass der Sinn eines Satzes als selbständige psychische Erscheinung, (frei von begleitenden Zeichen, Lautvorstellungen u. s. w.) im menschlichen Bewusstsein nicht bestehen kann. Ich meine, dass eine logische Urteilsthätigkeit in unserem Geiste nicht stattfinden kann, ohne dass sich diese Thätigkeit in einem Hervorbringen von sinnlichen Symbolen manifestieren würde,

sei es auch, dass diese Symbole für andere Personen unwahrnehmbar bleiben, sei es sogar, dass wir selbst, die wir jene Symbole hervorbringen, in dem lebhaften Drange von Urteil zu Urteil fortzuschreiten, ihnen keine besondere Aufmerksamkeit zuwenden und sie unvermerkt vorüberziehen lassen. Leider besteht aber in Bezug auf diese fundamentale Frage von jeher keine Übereinstimmung zwischen den Philosophen, denn viele halten das Denken für eine vom Sprechen unabhängige Thätigkeit. Ich schreibe dies dem Umstande zu, dass die hier vorliegende Frage nicht deutlich gefasst wird. Man versuche nur einmal den Sinn eines Satzes unabhängig von allen Zeichen als selbständig psychische Erscheinung zu denken und frage sich nur, wie man an dieser psychischen Erscheinung ein Subjekt und ein Prädikat zu unterscheiden vermöchte, und man wird gar bald einsehen müssen, dass wenigstens, was der Logiker einen Satz nennt, ohne sinnliche Zeichen, die dem Satze ihre Gliederung geben, nicht bestehen kann.

4. Aber angenommen, man könnte den Sinn eines Satzes abtrennen von dem sprachlichen Ausdruck desselben, d. h. der nackte Sinn eines Satzes könnte als selbständige psychische Erscheinung in einem Bewusstsein auftreten, so fragt sich noch weiter, wie wir bei diesem nackten Sinn noch absehen könnten von dem Gedachtwerden desselben. Bolzano scheint sich vorzustellen, dass der nackte Sinn eines Satzes, nachdem er die sprachlichen Kleider abgeworfen, noch immer in einer Art von Gedankenhaut stecke, und dass er durch Ablegung dieser Gedankenhaut zu einem „Satze an sich“ oder objektiven Satze werde, der einen von allem Denken unabhängigen Sinn an sich repräsentiert.

5. Das obige Bild macht uns darauf aufmerksam, dass Bolzano den Sinn eines Satzes aus zwei Bestandteilen zusammensetzt: aus einer gedanklichen Form und aus einem nichtgedanklichen Inhalt, welch letzterer eben der Satz an sich ist. All unser Denken wäre somit durch und durch nur Form, nur eine gedankliche Hülle für die „Sätze an sich“; der Inhalt unserer Gedanken, nämlich die „Sätze an sich“ wären aber keine Gedanken. Man bedenke: der eigentliche Inhalt alles dessen, was wir denken wäre etwas Nicht-Gedachtes! Zu

dieser wunderlichen Begriffskonstruktion wird Bolzano dadurch verleitet, dass er den Inhalt unseres Denken um jeden Preis objektivieren oder richtiger von unserem Denken unabhängig machen will. Nun merkt er in seinem extremen Drang nach Objektivität nicht, dass er, der den Formalismus Kant's bekämpfte, nun selbst zum absoluten Formalisten wird. Bei Kant gab es noch eine Materie und eine Form des Denkens; bei Bolzano ist das Denken durchaus nur Form, nur Hülle, denn der Inhalt unseres Denkens sind „Sätze an sich", die als solche ungedacht sind.

6. Der Selbstwiderspruch der Bolzano'schen Begriffskonstruktion tritt nunmehr deutlich zu Tage. Wenn ich nämlich eine Wahrheit an sich erkenne, so hat die Wahrheit, die ich erkannt habe, im Sinne der Definition Bolzano's zugleich Existenz und auch keine Existenz. Als „Wahrheit an sich" hat sie nämlich kein Dasein, als gedachte Wahrheit jedoch ist sie eine reale Erscheinung in meinem Gemüte.

7. Da nun die „Wahrheit an sich", um erkannt zu werden, sowohl kein Dasein als auch ein Dasein haben müsste, so ist sie demzufolge unerkennbar. Denn sie müsste, um erkannt werden zu können, aus der Nichtexistenz in die psychische Existenz übergehen, und sowohl ihre Nichtexistenz als auch ihre psychische Existenz behaupten. Soll es also dabei bleiben, dass die „Wahrheiten an sich" keine Existenz haben, dann müssten sie auch konsequenterweise für unerkennbar erklärt werden. Während also unser Philosoph die höchsten Anstrengungen macht, die Objektivität unserer Erkenntnis zu sichern, bringt er uns ganz unvermerkterweise um die Möglichkeit einer jeden Erkenntnis!

8. Der Begriff der „Sätze an sich" darf als ein eigentümlicher ikarischer Versuch gelten, das menschliche Denken aus den Banden nicht nur der Sprache, sondern auch der eigenen Psyche zu befreien. Wir sollen uns zu einem übersprachlichen und überpsychischen Denken erheben. Es ist nur zu begreiflich, dass ein solcher Versuch notwendig scheitern muss. Trotzdem gehört er, wie wir später sehen werden, zu den lehrreichsten Versuchen, die je ein Philosoph angestellt hat.

9. Ich gehe nunmehr zu dem subjektiven Teile des Bolzano'schen Beweises über. Auch der vollendete Skeptiker,

heisst es da, wird wenigstens im geheimen die Wahrheit des Satzes anerkennen: Ich habe Vorstellungen oder kürzer: Ich denke. Nun erlaube ich mir aber die Frage aufzuwerfen, ob denn auch bei einem solchen Satze wie: Ich denke, davon abgesehen werden kann, dass er gedacht wird und durch wen er gedacht wird? Augenscheinlich verliert der Satz völlig seinen Inhalt, wenn ich ihn abtrennen will von meiner Person und von meinem Denken; denn das ist ja der Inhalt des Satzes, dass in ihm von niemand anderem als eben von meiner Person etwas ausgesagt wird und zwar dies, dass ich denke. Folglich ist es unmöglich, den Inhalt des Satzes von seinem Gedachtwerden abzutrennen. Wir hätten also hier einen Satz gefunden, bei dem man gar nicht davon absehen kann, dass er gedacht wird, und durch wen er gedacht wird. Da aber der Begriff eines „Satzes an sich" eben das erfordert, dass man von dem Denkenden und seinem Denken absehe, so ist hiermit erwiesen, dass diese Begriffskonstruktion für einen bestimmten Fall eine Ausnahme erleidet.

10. Allerdings ist der Satz, dass ich jetzt denke, eine Wahrheit, die ihre Geltung auch dann behält, wenn ich schon längst nicht mehr denken werde. Aber der Satz behält nur deshalb seine Geltung für alle Ewigkeit, weil ich jetzt wirklich denke; denn würde ich jetzt in Wirklichkeit nicht denken, so gebe es einen solchen Satz wie, ich denke, garnicht. Soll also dieser Satz ein objektiver Satz (ein „Satz an sich" im Sinne Bolzano's) sein können, so muss er vorerst ein subjektiver Satz (ein gedachter Satz) sein. Der objektive Satz ist von dem subjektiven Satz abhängig. Damit aber geht jener Begriff der Objektivität, wie ihn Bolzano fassen wollte, völlig verloren; denn Objektivität kommt nach ihm nur demjenigen zu, was von der Subjektivität unabhängig ist.

11. Alle meine Urteile sind von dem Urteile begleitet, dass ich sie denke; obwohl dieser Satz, ich denke, nicht ausdrücklich einer jeden Behauptung beigefügt wird. Wir halten es nicht für notwendig, bei einem jeden Satz, den wir aussprechen, zu bemerken: ich denke, ich meine, ich glaube, ich sage, ich behaupte dies oder jenes. Wer aber würde es nicht für eine Art von Beleidigung empfinden, wenn er etwas behauptete und hinterher noch immer gefragt werden würde, ob

es denn auch mit Wissen behauptet worden sei. Was wir immer aussagen mögen, so ist implicite mitverstanden, dass wir es aussagen: wenn wir auch die Thatsache des Aussagens nicht auch gleich zum Gegenstande einer besonderen Aussage machen. Zweifelt jemand hieran so wird er mir doch zugeben, dass wenigstens dort, wo ich expressis verbis hinzufüge, dass ich dies oder jenes denke, meine, glaube, weiss, vermute etc., immer ein subjektiver Satz vorliegt, der von meiner Subjektivität nicht abgetrennt werden kann, da es ja zu dem Inhalte des Satzes gehört, dass ich ihn denke, meine, glaube, weiss etc., und es demnach eine Inhaltsverstümmelung meiner Behauptung involvieren würde, wenn jemand mein Denken, Meinen, Glauben etc. als nicht zu dem Inhalt meiner Behauptung gehörig erklären wollte. Wenn ich auf solche Weise die Thatsache meines Denkens mit zum Inhalte meiner Behauptungen mache, so wird diese Thatsache meines Denkens auch mit zum Inhalte der entsprechenden objektiven Sätze gehören müssen. Alle diese objektiven Sätze bleiben also durch die Thatsache bedingt, dass ich es war, der sie gedacht hat; d. h. sie kommen alle um ihre Objektivität im Sinne Bolzano's.

12. Nachdem ich es erwiesen habe, dass es unzählige Fälle giebt, wo gar nicht davon abgesehen werden darf, dass ein Satz von irgend jemandem gedacht worden sei; dass also in unzähligen Fällen von „Sätzen an sich" im Sinne Bolzano's gar nicht die Rede sein kann: so will ich nun auch versuchen, meine Ansicht in einer bildlichen Weise darzustellen. Wer würde z. B. das Leuchten der Substanzen so erklären wollen, dass es ein „Licht an sich" gebe, dem keine Wirklichkeit zukommt, und das Leuchten der Substanzen darin bestünde, dass jenes nichtseiende „Licht an sich" an ihnen zur Erscheinung gelangt. Mir scheint es, dass wir auch das Denken der Wahrheit nicht so auffassen dürfen, also ob nicht-seiende „Wahrheiten an sich" in dem Geiste irgend welcher Wesen aufleuchten würden. Vielmehr, dünkt mir, müsste angenommen werden, dass es in der Natur eines vernünftigen Denkens begründet ist, geistig zu leuchten, d. h. die Wahrheit zu erkennen.

13. Man macht die Wahrheit nicht dadurch objektiv, dass man sie von dem Denken abtrennt. Hierdurch erreicht man nämlich nur soviel, dass man die Wahrheit dem Denken ent-

fremdet, d. h. dass man die Wahrheit zu einer ungedachten macht und das Denken zu einer an sich wahrheitslosen Thätigkeit erniedrigt. Es wird dann zu einem absoluten Rätsel, wie die Wahrheit in die Lage kommt, gedacht zu werden, und wie das Denken in die Lage kommt, die Wahrheit zu erfassen.

14. Wahrheit und Falschheit kann nur in irgend einem Bewusstsein gegenwärtig sein und unabhängig von einem Bewusstsein giebt es weder eine Wahrheit noch auch eine Unwahrheit. Es liegt nämlich im Begriffe der Wahrheit zu gelten, und in dem Begriffe des Geltens von Etwas und für Jemanden zu gelten. Glaubt jemand, dass die Wahrheit dadurch subjektiviert und relativiert wird, dass man sie nur in dem Bewusstsein irgend welcher denkender Wesen für bestehend annimmt und fühlt der betreffende den Drang, die Wahrheit als eine ewige zu fassen, so bleibt ihm konsequenterweise nichts übrig als ein unendliches Bewusstsein anzunehmen, da, wenn es nur endliche und beschränkte Intelligenzen giebt, der Begriff einer ewigen Wahrheit unhaltbar wird.

15. Man sollte meinen, dass Bolzano seine „Wahrheiten an sich“ für Atheisten ersonnen habe, denn er scheint ja ewige Wahrheiten zu statuieren, ohne dass er hiezu eines unendlichen Bewusstseins bedürfen würde. Das Sonderbarste an der Sache ist, dass es bald keinen Denker wie Bolzano geben dürfte, der von tieferer Gottesüberzeugung durchdrungen ist. Er macht auch bei der Definition der Wahrheiten an sich darauf aufmerksam, dass man von keiner Wahrheit sagen könne, dass sie thatsächlich von niemanden gedacht sei, weil sie, wenn schon sonst von niemandem, so doch von Gott gedacht wird; nichtsdestoweniger hält er an dem Begriffe der Wahrheiten an sich fest. Er meint nämlich, dass „die von Gott gedachten Wahrheiten und „die von niemandem gedachten Wahrheiten“ sogenannte Wechselbegriffe seien. Unter Wechselbegriffen aber verstehen wir Begriffe, welche von einander zwar wesentlich verschieden sind, aber doch genau dieselben Gegenstände haben. So ist z. B. die Vorstellung einer Linie, welche die kürzeste zwischen ihren Endpunkten ist, gewiss ein anderer Gedanke als die Vorstellung einer Linie, deren jedes Stück dem andern ähnlich ist: und doch beziehen sich beide so verschiedene Vorstellungen auf dieselben Gegenstände, nämlich

auf gerade Linien. Ganz so handelt es sich um dieselben Wahrheiten, wenn wir sie einmal als von Gott gedachte, das andere Mal als von niemandem gedachte hinstellen. Mir aber scheint es, dass die zwei Begriffe „von Gott gedacht“ und „von Niemandem gedacht“ keine Wechselbegriffe in dem obigen Sinne sein können, weil sie einander ausschliessen.

16. Es ist als ob Bolzano fühlen würde, dass seine obige Argumentation nicht ausreichend sei, denn er fügt hinzu, dass man es z. B. dem Logiker nicht verargen dürfe, von „Sätzen an sich“ ganz so wie von „Räumen an sich“ d. i. von Räumen, die nicht von Stoff erfüllt, sondern blosse Möglichkeiten von Örtern sind, zu sprechen; wenn auch die Metaphysik erwiesen hätte, dass es ebensowenig „Räume an sich“ d. i. leere Räume als „Sätze an sich“ d. i. von niemandem gedachte Sätze geben könne. Dies nun ist allerdings ein sehr plausibles Argument, aber mir dünkt, dass man eine Fragwürdigkeit mit der anderen nicht unterstützen sollte. Ferner kann man bei Räumen wohl davon abstrahieren, dass sie von einem Stoff erfüllt sind; aber bei Gedanken nicht davon, dass sie gedacht sind, denn sonst würde man bei einem Kreis auch davon abstrahieren können, dass er ein Kreis sei.

17. Bolzano bemerkt auch, „es sei etwas nicht darum wahr, weil es Gott erkennet, sondern im Gegenteile, Gott erkennet es so, weil es so ist. So giebt es z. B. nicht darum einen Gott, weil Gott sich denket, dass er ist: sondern nur weil es einen Gott giebt, so denkt sich dieser Gott auch als seiend“. (W. I. § 25. S. 115). Ich gewinne aus diesen Erklärungen den Eindruck, dass Bolzano sich die „Wahrheiten an sich“ beinahe wie ein ewiges Weltfatum vorstellt, dem Gott selbst nicht zu entrinnen vermag: eine Denkart, die, wie wir später sehen werden, mit einer Grundauffassung des Leibniz übereinstimmt. (Vergl. auch Bolzano's Religionswissenschaft.)

18. Ich fasse alle meine Einwendungen gegen die Lehre von den „Sätzen an sich“ in das Bedenken zusammen, dass, wenn die Wahrheit von dem Denken abgetrennt wird, dies schlimmer als jeder Skeptizismus sein dürfte, denn es hat dann den Anschein, dass das Denken so unglücklich sein könnte, auch nie und nimmer der Wahrheit zu begegnen, auf so viele

Fahrten und Abenteuer es sich auch begeben möchte. Kurz es wäre ein absoluter Zufall, wenn wir einmal in unserem Denken auch eine Wahrheit erfassen würden.

19. Trotzdem halte ich, wie gesagt, die Lehre von den „Sätzen an sich“ für einen äusserst interessanten logischen Versuch. Hauptsächlich darum, weil, wie dies der Mathematiker wohl gemerkt haben wird, Bolzano sich in der Lehre von den „Sätzen an sich“ im Geheimen durch geometrische Analogieen leiten lässt. Wie er sich einen leeren Raum denkt, so stellt er sich auch einen Wahrheitsraum vor. Ferner verhält sich ein gedachter Satz zu einem „Satz an sich“ etwa so, wie eine mit Bleistift gezeichnete Linie zu einer mathematischen Linie; indem der erstern eine Wirklichkeit zukommt, welche der letztern abgeht. Wie ferner eine gezeichnete Linie zur Darstellung einer mathematischen Linie dient, so soll auch ein gedachter Satz eine blosse Darstellung, ein Zeichen des „Satzes an sich“ sein. Doch wage ich es bloss, als Vermutung hinzustellen, dass Bolzano thatsächlich solche geometrische Analogieen vorgeschwebt hätten, weil sich dies aus dem Texte seiner Logik keineswegs demonstrieren liesse. Falls nun Bolzano sich solcher Analogieen thatsächlich bedient hätte, so müsste mir dies um so willkommener sein, weil ich mich — wie ich es hier gestehen will — in einer Arbeit („Neue Theorie des Raumes und der Zeit“) in ähnlicher Weise durch geometrische Analogieen beeinflussen liess; ehe ich noch das Glück hatte, Bolzano kennen zu lernen. Sollte jemand unter dem „Satze an sich“ einen absolut präzisen Gedanken verstehen wollen, dem wir uns durch den in Worte gekleideten Satz einigermassen annähern wollen, so hätte ich gegen eine solche Erklärung keine Einwendung zu machen. Wir wissen es nämlich alle aus der täglichen Erfahrung, dass jenes wunderbar geschmeidige Zeichensystem, welches wir die Sprache nennen, sich trotz seiner Geschmeidigkeit vielleicht nie völlig dem Gedanken anpasst, der uns vorschwebt. Ich würde es deshalb für höchst nützlich halten, wenn die Logik den Begriff eines „ideal genauen Satzes“ einführen würde, weil der Logiker hierdurch gewöhnt werden könnte, dieses Ideal stets vor Augen zu halten. Aber es würde noch mit manchem anderen bedeutsamen Nutzen verbunden sein, der hier nicht spezifiziert

werden kann. Jedenfalls möchte ich betont haben, dass der Begriff eines „Satzes an sich“ als eines Satzes, dessen Sinn mit vollendeter mathematischer Genauigkeit festgelegt ist, es wohl verdienen würde — wenn auch nur als vorschwebendes logisches Ideal — von allen Logikern in Betracht gezogen werden.

§ 8. Fortsetzung.

Wir müssen Bolzano darin beipflichten, dass die Bekämpfung des Skeptizismus eine wichtige Aufgabe der Philosophie ist, denn Zweifelsucht hat sich von jeher als eine gefährliche Feindin aller Wissenschaft erwiesen. Man darf jedoch die Bedeutung des Skeptizismus auch nicht überschätzen, wie dies Bolzano in seinem edlen Eifer für Wahrheit zu thun scheint. Sagt er doch selbst, dass ein Zweifeln an der eigenen Existenz nicht wohl möglich sei: der Skeptiker könne sich den Satz vorstellen, dass er nicht wirklich existiere, jedoch so zu urteilen, ist ihm doch nicht möglich. Wenn Leute trotzdem in aller Aufrichtigkeit gestehen, dass sie an ihrem eigenen Dasein zuweilen gezweifelt hätten, so verstanden sie darunter kein Dasein überhaupt, sondern sie zweifelten bloss, ob die Art ihres Daseins auch wirklich jene Art wäre, für welche sie dieselbe halten. Verhält sich dem aber so, dann ist es nicht einzusehen, weshalb man mit dem Skeptizismus soviel Aufhebens machen soll. Mir scheint, dass der Begriff eines „vollendeten Skeptikers“ einen inneren Widerspruch enthält, so dass man sich einen solchen garnicht als wirklich seiend vorzustellen vermag. Man versuche sich einmal, eine Geistesverfassung zu denken, wobei man völlig im Ungewissen ist über alles, so dass man sich mehr durchaus kein Urteil zu fällen getraut, auch nicht über die gegenwärtigen Dinge der Umgebung, ja auch über den eigenen Zustand nicht. Ich glaube, dass wer wirklich in eine solche Geistesverfassung geriete, es nicht mehr zu einem universellen Zweifel bringen könnte, sondern einer geistigen Umnachtung verfiele. Ein „vollendeter Skeptiker“ ist im Grunde genommen ein Wahnsinniger, dem wir uns trotzdem als — verständig vorstellen; ihn zu bekämpfen, ist also völlig überflüssig, ja logisch verwerflich, denn man soll nicht-seiende Geistesverfassungen nicht

als seiende hinstellen, und ein Scheingefecht gegen dieselben führen. Es ist ein allzu grosses Zugeständnis, das wir einem Skeptiker machen, wenn wir ihn in seiner Art „vollendet“ nennen. Wie man nicht sagt: „ein vollendeter Feigling“, so sollte man auch einen solchen Ausdruck nicht gebrauchen wie „ein vollendeter Zweifler“.

Nicht der völlige Zweifel ist es, der der Wissenschaft oder der Philosophie überhaupt gefährlich werden kann, sondern vielmehr der halbschlächtige Skeptizismus, der, weil er über sich selbst in Unklarheit bleibt, auch äusserst schwer anzufassen und zu bekämpfen ist. Es ist eine Folge unserer Endlichkeit, dass wir dem Irrtum gar leicht verfallen, und diese unsere Schwäche ist es, die der Skeptizismus so auszubeuten vermag, dass wir gerade an dem zu zweifeln beginnen, woran wir am wenigsten zweifeln sollten. Schon im Altertum standen einander die zwei Schulen der Eleaten und der Epikuräer gegenüber, von denen die erste behauptete, aller Irrtum stamme aus den Sinnen, während die letztere für unsere Irrtümer durchaus nur den Verstand verantwortlich machte. So facht die lauernde Zweifelsucht einen endlosen Streit zwischen Rationalisten und Sensualisten an, indem sie Verstand und Sinnlichkeit mit einander entzweit. Wo immer nur Philosophen den Verstand gegen die Sinnlichkeit oder umgekehrt die Sinnlichkeit gegen den Verstand auszuspielen bestrebt sind, dort wird zwischen den beiden streitenden Hälften der im Hinterhalte lauernde Skeptizismus triumphieren. Man kann für die Erkenntnis nicht wahrhaft eintreten, ohne sie in ihrer Gänze d. h. sowohl ihrer sinnlichen als auch ihrer verständigen Seite nach mit aller Kraft des Geistes zu verteidigen.

Bolzano ist zwar, feurig beseelt, von der Sache der Wahrheit, aber weil er zuviel des Guten thun will, schlägt sein Streben in das Gegenteil um. Um den Skeptizismus mit Stumpf und Stiel auszurotten, bildet er sich den Unbegriff eines vollendeten Skeptikers und macht auf solche Weise der Zweifelsucht ein Zugeständnis, durch die sie nur ermuntert werden kann, sich für ein ernstes System zu halten. Weit gefährlicher aber ist das zweite Zugeständnis, dass er ebenfalls unvermerkt an den Skeptizismus macht, indem er eine solche Unterscheidung zwischen Begriffs- und Anschauungswahrheiten einführt, welche

nur dazu geeignet ist, Verstand und Sinnlichkeit zu entzweien und dadurch der Zweifelsucht Vorschub zu leisten.

Unter den Begriffswahrheiten versteht er solche, „die bloss aus reinen Begriffen bestehen, ohne irgend eine Anschauung zu enthalten". (W. II. § 133. S. 33). Von dieser Art sind z. B. die Sätze: „Dankbarkeit ist eine Pflicht", „die Quadratwurzel aus der Zahl Zwei ist rational". Man erkennt die Wahrheit solcher Sätze, kraft dessen, dass man die Begriffe, aus welchen sie zusammengesetzt sind, versteht. Diese Begriffswahrheiten sind es nun, die unserem Philosophen am meisten am Herzen liegen; diese sind ihm eben über allen Zweifel erhaben. Ganz anders verhält es sich aber mit den sogenannten Anschauungssätzen, die Bolzano wieder in zwei Klassen teilt: in reine Wahrnehmungsurteile und in eigentliche Erfahrungsurteile. Ein reines Wahrnehmungsurteil ist z. B. „Dies ist etwas Rotes", wo das Subjekt eine mir soeben gegenwärtige Anschauung ist; kaum braucht gesagt zu werden, dass Urteile dieser Art keiner Möglichkeit eines Irrtums unterliegen. Die im engeren Sinne genommenen Erfahrungsurteile sind solche, in denen behauptet wird, dass derselbe Gegenstand, der die Anschauung A in mir hervorbringt, auch die Ursache der Anschauung B ist, die ich habe; wie z. B. das Urteil: Der angenehme Geruch, den ich soeben empfinde, wird von dem roten Gegenstande, den ich hier vor mir sehe, (der Rose), bewirkt". Die Wahrheit solcher Sätze hängt nicht lediglich von unseren Vorstellungen (Rot und Rosengeruch), sondern auch von der Beschaffenheit der äusseren Gegenstände selbst ab; ihnen kommt blosse Wahrscheinlichkeit zu, die freilich der Gewissheit sich umso mehr nähert, je öfter die Anschauungen A und B gleichzeitig eintreten.

In dieser letzten Erklärung ist nun dem Skeptizismus ein solches Zugeständnis gemacht, wie es grösser kaum noch gemacht werden könnte. Wenn ich z. B. sagen würde: Dieser Körper, der warm ist, übt auch einen Druck auf meine Handfläche aus; so würde dieser Behauptung bloss Wahrscheinlichkeit, nicht aber völlige Gewissheit zukommen, weil ich, trotzdem ich gewiss die Empfindungen der Wärme und des Druckes habe, doch nicht mit völliger Gewissheit entscheiden könnte, ob diese Eindrücke auch durch dieselbe Ursache (denselben Körper)

bewirkt seien. Daraus würde aber meiner Ansicht nach auch folgen, dass ich selbst die eigene Existenz nur als eine bloss wahrscheinliche betrachten dürfte. Denn ich könnte nur dessen gewiss sein, dass ich z. B. das eine Mal Wärme fühle, das andere Mal Druck empfinde, aber ich wäre dessen nie ganz gewiss, dass es dasselbe Ich ist, welches Wärme fühlt, und welches Druck empfindet.

Man erkennt hier in Bolzano den Rationalisten, der sich parteiisch zur Sache der Wahrheit stellt, indem er die sogenannten Vernunft- oder Begriffswahrheiten wie eine aristokratische, in sich abgesonderte Klasse des Reiches der Wahrheit auffasst, ohne zu merken, dass er hierdurch dem schadenfrohen Skeptizismus in die Hände arbeitet, während er doch ebendamit anfangen wollte, diesen grossen Feind der Erkenntnis gründlich aus der Welt zu schaffen. Aber ganz so ergeht es allen Logikern, die in dem Reiche der Wahrheit einen Gegensatz herstellen wollen zwischen blaublütigen und plebejischen Wahrheiten, d. h. zwischen solchen, die aus der hohen Vernunft, und die aus der niedrigen Sinnlichkeit herstammen. Man verzeihe mir diese politisch-sozialen Gleichnisse, denn sie sollen nur dazu dienen, den Standpunkt, den ich in den folgenden Betrachtungen einnehme, anschaulich zu machen. Es wird sich mir überall darum handeln, sowohl den Sensualismus als auch den Rationalismus in ihrer Einseitigkeit zu bekämpfen, denn beide Richtungen stehen, ohne es zu wissen, im Dienste einer wahrheitsfeindlichen Zweifelsucht.

So sind wir denn zu jenem Gegenstand gelangt, der uns in dieser Arbeit hauptsächlich interessiert: zu dem grossen historischen Streite zwischen Rationalismus und Sensualismus, der sich vornehmlich um die Frage der angeborenen und erworbenen Erkenntnis im Sinne des Descartes, der Begriffs- und Thatsachenwahrheiten des Leibniz und der Erkenntnisse a priori und a posteriori in der Fassung Kants dreht. Indem wir nun zu der Auseinandersetzung der kantischen Grundauffassung fortschreiten, wird sich uns Gelegenheit bieten, derselben die Leibniz-Bolzanische Lehre vergleichend gegenüber zu stellen, und so unseren Blick für die Fragen der modernen Logik zu schärfen.

III. Abschnitt.

Der Apriorismus bei Kant, Leibniz und Bolzano.

§ 9. Erkenntnisse a priori und a posteriori.

Alle unsere Erkenntnis prägt sich in Urteilen aus, und nichts kann als Erkenntnis gelten, was nicht als Urteil darstellbar ist. Wenn wir also vernehmen, dass unsere Erkenntnisse teils apriorisch, teils aposteriorisch sein sollen, so können wir dies so auffassen, dass wir den Inbegriff aller Sätze, welche unsere Erkenntnis ausmachen, in zwei Klassen teilen sollen, von denen die eine Klasse den Charakter des A priori, die andere Klasse hingegen den des A posteriori hat. Bezeichnen wir also die Reihe der Sätze, welche die Gesamtheit unserer Erkenntnis ausmachen, mit

$$A_1, A_2, A_3, \ldots A_k \ldots A_n$$

und greifen wir aus dieser Reihe einen beliebigen Satz A_k heraus, so kann ein solcher Satz entweder a priori oder a posteriori, nie aber beides zugleich sein.

Wir können aber die Lehre, dass unsere Erkenntnisse teils apriorisch, teils aposteriorisch sein sollen, auch so auffassen, dass an der Entstehung jeder unserer Erkenntnisse zwei Faktoren teil haben, so zwar, dass ein beliebiger Satz sich zusammensetzt aus einem Faktor a priori und aus einem Faktor a posteriori. Greifen wir also aus der obigen Reihe von Sätzen einen beliebigen Satz A_k heraus, so müsste derselbe in zwei Faktoren zerlegt werden können:

$$A_k = a_k . b_k$$ [1])

wo a_k den Faktor a priori, b_k hingegen den Faktor a posteriori des herausgegriffenen Satzes bezeichnen soll. (a_k würde dann etwa die Form, b_k hingegen die Materie der fraglichen Erkenntnis repräsentieren.) Diese zweite Auffassungsart steht in einem Gegensatz zu der ersteren, denn im Sinne der ersten Auffassung kann ein Satz nicht zugleich a priori und a posteriori sein, im Sinne der letzteren hingegen muss ein jeder Satz notwendig sowohl einen Faktor a priori als auch einen Faktor a posteriori enthalten.

Es wird sich fragen, ob Kant zu der ersten oder zu der zweiten Auffassung hinneigt, oder gar die beiden mit einander kombiniert? Bevor wir jedoch auf diese Frage eingehen, dürfte es zweckmässig sein, die zweite Auffassungsart näher in Augenschein zu nehmen. Ich wünsche nämlich folgenden Satz zu beweisen: Wenn irgend ein beliebiger einzelner Satz A in zwei Faktoren a und b zerlegt werden soll, so können diese Faktoren für sich genommen keine Erkenntnisse sein.

Nehmen wir z. B. einen einzelnen Satz (wie: Diese Rose ist rot) und denken ihn uns in einen formalen und einen materialen Faktor zerlegt, so können diese Faktoren für sich genommen, unmöglich als Sätze dargestellt werden. Denn wäre z. B. der formale Faktor *a* wieder als Satz darstellbar, so müsste er, eben weil er ein Satz ist, abermals in einen formalen und materialen Faktor zerlegt werden können, und dies könnte dann ins Unendliche fortgesetzt werden. Der formale Faktor eines Satzes hätte dann selbst eine Form und eine Materie, und die Form seiner Form würde wieder in eine Form und eine Materie zerfallen. Ebenso würde die reine Materie eines Satzes wieder eine Form und eine Materie haben, und die Materie der Materie hätte noch immer einen neuen formalen sowie materialen Bestandteil. Da dieser Prozess ins Unendliche fortgesetzt werden müsste, so erweist er sich als widersinnig, denn wer möchte behaupten, dass der Satz „Diese Rose ist rot“ aus unendlich vielen Sätzen a priori und a posteriori

---

[1]) Diese rein symbolische Darstellung eines Gedankens soll nur dazu dienen die scharfe Auffassung desselben zu erleichtern.

zusammengesetzt ist? Aber hiervon abgesehen, was hätte es für einen Sinn, von einer Form der Form oder Materie der Materie zu sprechen? Es bleibt also nichts übrig, als bei der ersten Zerlegung des gegebenen Satzes stehen zu bleiben; dann aber dürfen wir den formalen und materialen Bestandteil desselben nicht so denken, als ob jeder für sich als ein Satz darstellbar wäre. Was aber als Satz nicht darstellbar ist, dem können wir auch keinen Erkenntnischarakter zuschreiben. Qu. e. d.

Wer es also versucht, die Entstehung einer jeden Erkenntnis aus dem Zusammenwirken zweier Faktoren zu erklären, der muss sich auch klar machen, dass diese Faktoren selbst nicht wieder Erkenntnis sein dürfen, denn wären dieselben wiederum Erkenntnisse, dann müsste jener Entstehungsprozess auch auf sie angewendet werden, was zur Folge hätte, dass jede einzelne Erkenntnis (jeder Satz) aus unendlich vielen Erkenntnissen (Sätzen) zusammengesetzt sein müsste.

Von den zwei Auffassungsarten der Erkenntnisse a priori und a posteriori wollen wir die erste eine logische nennen, denn sie wünscht alle Sätze, die unsere Erkenntnis ausmachen, bloss zu klassifizieren, in zwei Abteilungen zu sondern; und das Klassifizieren der Sätze ist ja eine Aufgabe der Logik. Die zweite Auffassungsart hingegen dürften wir eine mystische nennen, denn wenn eine jede Erkenntnis in zwei Bestandteile zerlegt werden soll, die selbst keine Erkenntnisse sind, so ist dieses Streben zu mindest als ein dunkles und geheimnisvolles zu bezeichnen, weil nicht abzusehen ist, was jene Bestandteile sein dürften, die zwar selbst nicht Erkenntnisse sind, aber durch ihr Zusammenwirken Erkenntnis zu erzeugen vermögen. Im Sinne dieser mystischen Auffassung wäre eine jede Erkenntnis gewissermassen das Produkt eines transscendentalen chemischen Prozesses, denn sie ginge aus der Vereinigung eines stofflichen und eines formgebenden Prinzipes hervor, wobei diese ursprünglichen Elemente selbst keine Erkenntnis sein dürften, also das Produkt den Elementen ebenso unähnlich wäre, wie dies etwa in der Chemie die Regel ist, wo der zusammengesetzte Körper in seinen Eigenschaften von den zusammensetzenden Elementen wesentlich abweicht.

Wir dürfen von Kant sagen, dass er zu den beiden soeben

gekennzeichneten Auffassungen in gleicher Weise hinzuneigen scheint. Die erste oder klassifikatorische Auffassung giebt sich bei ihm mit völliger Deutlichkeit kund, wo er die Kriterien der Unterscheidung eines Urteils a priori von einem Urteile a posteriori angibt: „Findet sich also erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil a priori“... „Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig“. Die Urteile a posteriori hingegen lehren uns, wie sich etwas verhält, doch nicht, dass es sich so verhalten müsse, auch kommt ihnen keine wahre und strenge, sondern bloss eine angenommene und komparative Allgemeinheit zu. Aus diesen Begriffsbestimmungen geht es nun deutlich hervor, dass Kant eine Klassifikation aller Sätze, die unsere Erkenntnis ausmachen, im Sinne hat. Andererseits erleidet es aber auch keinen Zweifel, dass er mit seiner Unterscheidung des A priori und A posteriori die Entstehung unserer Erkenntnisse aus dem Zusammenwirken zweier Faktoren als seine Grundauffassung hinstellen will. Es genügt statt vieler Citate bloss die folgende Stelle der Einleitung in die Kritik der reinen Vernunft ins Gedächtnis zu rufen:

> „Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) auch sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht haben.“

Hier sind die Ausdrücke „Grundstoff“ und „Zusatz“ geradezu als chemische Metaphern zu bezeichnen, welche darauf hinweisen, dass Kanten ein in unserem Bewusstsein stattfindender mystischer Prozess vorschwebte, durch welchen unsere Erkenntnisse, wenigstens die „Erfahrungserkenntnisse“, erzeugt werden sollten. Da er aber die Unterscheidung des A priori und des A posteriori auch in einem bloss logischen klassifikatorischen Sinne nimmt, so entsteht die Frage, ob die beiden

Auffassungen, die er mit einander kombiniert, ohne Selbstwiderspruch vereinigt werden können.

Wenn wir die beiden Auffassungen (der Klassifikation und der Zerlegung in Faktoren) mit einander zu kombinieren versuchen, so erhalten wir drei Arten von Sätzen: 1. Sätze, die rein a priori sind, 2. Sätze, die aus einem Faktor a priori und aus einem Faktor a posteriori entstehen, 3. Sätze, die rein a posteriori sind. Was nun diese dritte Klasse von Sätzen betrifft, so ist es einleuchtend, dass sie völlig gegenstandslos ist, denn wie sollten wir im Besitze von Sätzen sein, an denen der formende Verstand gar keinen Anteil hat. Wir haben also bloss die beiden ersten Arten von Sätzen ins Auge zu fassen und da ersieht man es auf den ersten Blick, dass das Wort a priori bei ihnen zwei völlig verschiedene, unvereinbare Bedeutungen hat. Denn in der zweiten Art von Sätzen bedeutet der Faktor a priori etwas, was nicht wieder ein Satz sein darf, (wie ich dies oben zeigte), während bei der ersten Art eben von Sätzen a priori die Rede ist. Die beiden Auffassungen des A priori sind also miteinander durchaus unverträglich und können ohne inneren Widerspruch nicht mit einander kombiniert werden, wie dies Kant gethan hat. Hiezu gesellt sich noch der Umstand, dass die zweite Auffassung auch für sich allein betrachtet eine mystische ist, da wie gesagt die Faktoren der Erkenntnis selbst keine Erkenntnis sein dürfen, sich also auch unserer Erkenntnis endgültig entziehen müssen, weil in dem Moment, da sie sich als Erkenntnis kund geben würden, sie auch weiter in Faktoren zerlegt werden müssten. Allerdings muss bemerkt werden, dass Kant sich jener Unverträglichkeit zweier Auffassungsweisen des A priori nicht bewusst war, und dass er demzufolge zwischen einer rein logischen Auffassung des A priori und einer mystischen Auffassung von dem Zusammenwirken zweier Fähigkeiten (der Sinnlichkeit und des Verstandes) oder zweier Faktoren (der Materie und der Form) in dem Entstehungsprozesse der Erfahrungserkenntnis schwankte.

Nun könnte aber gegen meine ganze obige Darstellung eingewendet werden, dass ich bloss von Sätzen a priori und a posteriori spreche, wo doch Kant nicht nur Sätze, sondern auch Begriffe a priori und a posteriori im Sinne hat. So

heisst es in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft: „Aber nicht bloss in Urteilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung derselben a priori.“ Und als solche Begriffe a priori werden an derselben Stelle der Raum und die Substanz angeführt. Nun sagt aber Kant selbst in seiner von Jäsche herausgegebenen Logik (S. 37) „Aber Vorstellung ist noch nicht Erkenntnis“..., woraus zu folgen scheint, dass die Einteilung der Erkenntnis in apriorische und aposteriorische bloss in Bezug auf Urteile nicht aber auch in Bezug auf Vorstellungen und Begriffe gebraucht werden dürfte. Aber hiervon abgesehen lässt sich meine Betrachtung, die ich oben bloss in Bezug auf Urteile ausgeführt, wörtlich auch auf Begriffe übertragen. Auch Begriffen gegenüber könnte man sich dann auf einen logisch-klassifikatorischen Standpunkt stellen und auch ihnen gegenüber könnte der mystische Versuch gemacht werden, ob sie sich nicht aus zwei Faktoren zusammensetzen liessen. Durch die Kombination der beiden Auffassungen würde man auch hier drei Klassen von Begriffen unterscheiden müssen, 1. rein apriorische Begriffe, 2. Begriffe, die aus einem Faktor a priori und einem Faktor a posteriori zusammengesetzt sind, 3. rein a posteriorische Begriffe. Auch hier erkennt man aber, dass die dritte Klasse durchaus gegenstandslos sein muss, weil die Sinnlichkeit für sich keine Begriffe erzeugen kann. Bei der zweiten Klasse von Begriffen aber, dürften die Faktoren a priori und a posteriori nicht wieder Begriffe sein, weil sie sonst wieder in Faktoren zerlegt werden müssten, bis ins Unendliche. Daraus aber ist ersichtlich, dass die erste Klasse mit der zweiten unverträglich ist, weil in der ersten eben von Begriffen a priori die Rede ist, in der zweiten hingegen die Faktoren a priori keine Begriffe sein dürften Man sieht also, dass das Hereinziehen der Begriffe in die Unterscheidung des A priori A posteriori an der Sachlage, die ich oben auseinandergesetzt, nichts ändert.

Eben diese Sachlage macht es nun begreiflich, dass jemand recht wohl ein Apriorist sein könnte, ohne deshalb auch den Apriorismus in der Fassung Kant's sich zu eigen machen. Dies ist auch bei Bolzano der Fall, der sich in der Auffassung des A priori vornehmlich durch

die „vérités de raison und die vérités de fait“ des Leibniz bestimmen lässt. Es wird also notwendig sein, diese Zweiteilung der Wahrheiten ihrer eigentlichen Bedeutung nach zu fixieren.

§ 10. Begriffswahrheiten und faktische Wahrheiten.

Der mächtige Einfluss, den Kant auf das moderne Denken ausübt, äussert sich überall darin, dass wohin auch sein Geist dringen mag, die ontologische Spekulation die Flucht ergreift, und an ihre Stelle die erkenntnistheoretische Betrachtung tritt. Dessen wird man sich besonders inne, wenn man auf Leibniz zurückgreift, und fühlt, dass seine Philosophie in erster Reihe doch immer von ontologischen Gesichtspunkten bestimmt ist. So spielen auch bei ihm die Begriffe der Materie und Form eine bedeutsame Rolle, nur haben sie bei ihm keinen erkenntnistheoretischen, sondern einen metaphysischen Sinn. Eine jede Monade ist ihm nämlich zugleich thätige und leidende Kraft (entelechia prima und materia prima); als thätige Kraft ist sie Form (oder Seele), als leidende Kraft hingegen Materie (oder Maschine). Man braucht nur die Monade durch Erkenntnis zu ersetzen, also das metaphysische Gebiet mit dem erkenntnistheoretischen zu vertauschen, um anstatt der Materie und Form der Monaden die Materie und Form der Erkenntnis zu erhalten. Es ist im Grunde genommen dieselbe Art der Spekulation, die Erkenntnis aus einem sinnlich-materialen und aus einem vernünftig-formalen Faktor zusammenzusetzen oder an der Monade ein körperliches und ein seelisches Moment zu unterscheiden; ja die thätige und leidende Kraft der Monaden erinnert uns lebhaft an die Spontaneität des Verstandes und die Rezeptivität der Sinnlichkeit bei Kant.

Eigentümlicherweise finden wir bei Leibniz in Bezug auf die Begriffe der Materie und Form dieselbe Verwickelung, die ich im vorigen Kapitel bei Kant nachgewiesen habe. Bald hat es den Anschein, als ob Materie und Form bloss Momente an einer Monade wären, bald wieder, als ob eine Central-Monade sich zu den ihr untergeordneten Monaden wie die Form zur Materie verhalten würde, oder mit anderen Worten als ob das formale und materiale Prinzip nicht Momente an

ein und derselben Monade, sondern auf verschiedene Monaden verteilt wären. Allerdings hilft sich Leibniz durch sein Prinzip der Kontinuität über diese Schwierigkeit hinweg, indem er bekanntlich die Welt als eine unendliche Stufenreihe von Monaden auffasst, in der alle möglichen unendlich-kleinen Übergänge verwirklicht sind, so dass tiefer stehende Monaden im Vergleiche zu den höher stehenden einen relativ-materiellen Charakter haben können: aber die Schwierigkeit ist hierdurch nur verdeckt, nicht auch gelöst; denn sie kommt bei der höchsten Monade (nämlich Gott) zum Durchbruch, indem diese doch nur thätige Kraft, also absolute Entelechie oder Form sein soll. Das Formprinzip ist hierdurch von dem Stoffprinzipe deutlich abgetrennt: wo es doch in dem Begriffe einer Monade liegen sollte, die Vereinigung der beiden Prinzipien zu sein. So spielen denn die Begriffe Materie und Form bei Leibniz eine ebenso zweideutige Rolle in der Metaphysik, wie bei Kant in der Erkenntnislehre: bald nämlich sind sie bloss Momente an einer gemeinsamen Einheit, bald treten sie zu selbständigen Einheiten auseinander.

Man kann diese Zweideutigkeit durch das ganze Leibnizsche System hindurch verfolgen, obwohl sie durch das Prinzip einer unendlich-feinen abgestuften Kontinuität verdeckt ist. Mit greifbarer Klarheit tritt aber die fundamentale Zwiespältigkeit des Leibniz'schen Denkens in seiner Erkenntnislehre und namentlich in seiner berühmten Zweiteilung des Reiches der Wahrheit in das Gebiet der „vérités de raison" und der „vérités de fait" hervor. „Es giebt, sagt er, zwei Klassen von Wahrheit: rationale und faktische. Die rationalen sind notwendig und ihr Gegenteil ist unmöglich; die faktischen sind zufällig und ihr Gegenteil möglich". (Monadol. S. 707.) Die rationalen Wahrheiten lassen sich in diesem Sinne auch als solche erklären, die völlig durchsichtig gemacht werden können, d. h. die auf Grundwahrheiten zurückführbar sind, deren Gegenteil als unmöglich einleuchtet. Die faktischen Wahrheiten wären hingegen solche, die trotz ihrer Wahrheit doch immer undurchsichtig oder dunkel bleiben, denn wir vermögen zwar eine Thatsache in ihrer causalen Abhängigkeit von andern, diese wieder von andern u. s. w. zu erfassen, aber man gerät hierdurch in einen unendlichen Regressus, demzu-

folge keine Thatsache mit solcher Vollständigkeit analysiert werden kann, dass hieraus eine völlige Einsicht in die Unmöglichkeit ihres Gegenteiles entspringen würde. Man findet diesen Gedanken in einer anderen Fassung bei Kant wieder, wenn er sagt, dass die Erfahrung uns zwar lehre, wie sich etwas verhalte, nicht aber auch, dass es sich so verhalten müsse. Bei Hume ist dieser Gedanke ein Leitmotiv seines ganzen Skeptizismus.

Den zwei Klassen der Wahrheit entsprechen auch zwei höchste Grundsätze und zwar gründen sich die Vernunftwahrheiten auf dem Satze des Widerspruches, die faktischen Wahrheiten hingegen auf dem Satze vom zureichenden Grunde.

Kaum etwas vermag auf den menschlichen Verstand befremdlicher zu wirken, als wenn in der Wahrheit Klassenunterschiede gemacht werden. Man sollte meinen, alle Wahrheit sei ein Reich, und nun heisst es, dass innerhalb dieses Reiches zwei Gebiete zu unterscheiden sind, zwischen denen kein Übergang stattfindet, denn faktische Wahrheiten bleiben für immer faktische Wahrheiten und können nicht zu Vernunftwahrheiten werden; ja es scheint zwischen den beiden Klassen eine Art von Gegensatz zu bestehen, denn zufällige und notwendige Wahrheiten haben doch wohl einen irgendwie entgegengesetzten Charakter. Wie leicht könnte es da geschehen, dass die eine Klasse durch die andere ausgeschlossen würde! Wahrheit läge mit der Wahrheit in Widerstreit! Kein Wunder, dass die Frage sich aufdrängt, wie man sich eigentlich das Verhältnis der beiden Wahrheitsklassen denken müsste? Es ist dies eben das grosse Problem des Sensualismus und Rationalismus, das hier in einer sehr interessanten Form vorliegt: denn die beiden Gegensätze sind friedlich neben einander hingestellt, wie der Löwe und das Lamm im Paradiese. Leibniz versöhnt den Sensualismus und Rationalismus, indem er jeder Denkrichtung eine eigentümliche Klasse von Wahrheiten zugesteht, und so giebt es denn eine Klasse von Wahrheiten a posteriori und eine andere Klasse a priori in einem scheinbar friedlichem Nebeneinander; wo es doch unbegreiflich ist, wie sich die beiden zu einander stellen und mit einander vertragen mögen.

Leibniz hat das Verhältnis der beiden Wahrheitsgattungen so konzipiert, wie dies das System seiner Metaphysik und

namentlich seine eigentümliche Schöpfungstheorie erforderlich machte. Die Erkenntnislehre ist bei ihm von seiner Metaphysik abhängig. Im Verlauf der Entwickelung seiner metaphysischen Spekulation hat er sich auch das Verhältnis der beiden Wahrheitsgattungen in verschiedener Weise ausgelegt. Ursprünglich nahm er an, dass der Unterschied der beiden Klassen bloss auf der Beschränktheit der menschlichen Intelligenz beruhe. Es läge nämlich bloss an unserer Beschränktheit, dass wir die causale Verkettung der Thatsachen nicht bis ins Unendliche verfolgen könnten, so dass die faktischen Wahrheiten immer undurchsichtig, d. h. als zufällig erscheinen müssten. Dieser Auffassung entspricht es, dass für Gott hingegen der Unterschied der beiden Wahrheitsklassen verschwindet, sodass für ihn der Satz des Widerspruchs mit dem des zureichenden Grundes in einen Satz zusammenfällt: eine Konsequenz, die zwar Leibniz nicht ausdrücklich zog, die jedoch auf dem Wege seiner Spekulation lag. Ursprünglich war also Leibniz geneigt, das Reich der Wahrheit nur für die menschliche Erkenntnis in zwei Gebiete zu zerlegen, in dem göttlichen Denken hingegen als ein durchaus einheitliches Reich zu betrachten, in welchem der Unterschied zwischen faktischer und Vernunftwahrheit verschwindet. Seine Schöpfungstheorie aber drängte ihn zu der Auffassung hin, dass der Unterschied zwischen faktischer und Vernunftwahrheit ein wesentlicher, d. h., dass derselbe nicht bloss in der menschlichen Beschränktheit, sondern in dem göttlichen Wesen selbst begründet sei. Hierin liegt nun, wie wir uns gleich überzeugen werden, eine Vermenschlichung des göttlichen Wesens selbst: ein augenfälliger Anthropomorphismus.

Die Welt ist nach Leibniz in ihrer Gänze eine zufällige Welt: zufällig wenigstens insoweit, als sie nicht die einzigmögliche ist, sondern bloss eine der unzähligen Welten, die Gott hätte erschaffen können. Unendlich viele unerschaffene Welten liegen als ideale Möglichkeiten in der göttlichen Denkkraft, und die wirkliche Welt ist bloss die Verwirklichung einer dieser unendlich vielen idealen Möglichkeiten. Diese wirkliche Welt ist eine von Gott zur Verwirklichung erwählte Welt, und sie wurde erwählt, weil sie die beste von allen ist, d. i. die grösstmöglichste Summe von Glückseligkeit in sich

fasst, die überhaupt hatte erschaffen werden können. Es entsteht hier die Frage, wie das physische und moralische Elend überhaupt in die Welt gekommen, und wie dasselbe mit der göttlichen Güte vereinbar sei. In der Lösung dieses höchsten Problemes der Leibniz'schen Philosophie spielen die ewigen oder notwendigen Wahrheiten eine entscheidende Rolle.

Alle möglichen Welten ohne Ausnahme mussten mit den Vernunftwahrheiten in Übereinstimmung stehen; denn was diesen Wahrheiten widerspricht, wie z. B. ein viereckiger Kreis, das ist eben das Unmögliche. Zu den Vernunftwahrheiten gehört es aber auch, dass keine Lust ohne Schmerz, keine Heiligkeit ohne Sünde, keine Vollkommenheit ohne Unvollkommenheit bestehen kann. Also tragen gewissermassen diese ewigen oder Vernunftwahrheiten die Schuld daran, dass keine von allen möglichen Welten des physischen und moralischen Elends völlig entraten konnte. Die ewigen Wahrheiten, denen am allerwenigsten ein Gott zuwiderhandeln vermag, repräsentieren auf solche Weise eine Art von Weltfatum, demzufolge Gott von dem heiligsten Willen geleitet, keine Schöpfung ohne Elend und Sünde verwirklichen konnte. Der Optimismus Leibnizens ist ein intellektueller Fatalismus.

Uns interessiert hier nicht dieser Optimismus und auch nicht jene traurige Rolle, die eben die ewigen Wahrheiten in diesem Systeme des Optimismus spielen, da gerade sie es verschulden, dass in keiner von allen möglichen Welten das Böse als Schatten des Guten vermieden werden konnte. Für uns ist es hier nur wichtig zu sehen, dass das System aller Vernunftwahrheiten gewissermassen einen gemeinsamen Grundplan aller möglichen Welten bildet, da keine der möglichen Welten ihnen widersprechen kann. Welche von den unendlich vielen möglichen Welten Gott auch zur Verwirklichung erkoren: einer jeden hätte er das System der Vernunftwahrheiten zu grunde legen müssen. Wer erkennt hier nicht in dieser eigentümlichen Schöpfungslehre jenen Geist, dem wir die „Nova methodus pro maximis et minimis" verdanken? Leibniz fasst nämlich die ganze Schöpfungsaufgabe wie ein mathematisches „Maximumproblem mit gegebenen Bedingungen" auf. Gott ist vermöge seiner Heiligkeit vor die Aufgabe gestellt, dass Maximum von Glückseligkeit zu verwirklichen; leider ist jedoch die Lösung dieser Aufgabe an Be-

dingungen geknüpft und zwar sind diese Bedingungen das System von Vernunftwahrheiten, die einer jeden möglichen Schöpfung zur Richtschnur dienen.

Die Vernunftwahrheiten sind also Wahrheiten, die allen möglichen Schöpfungen zu grunde liegen; die faktischen Wahrheiten hingegen sind Wahrheiten, die in dieser wirklichen Welt wohl einen Platz haben, jedoch nicht auch Bestandteile aller übrigen möglichen Welten sein könnten. Die Vernunftwahrheiten sind allgemeine Wahrheiten, für alle mögliche Welten, die faktischen Wahrheiten hingegen sind jedoch Wahrheiten bloss für diese einzige wirkliche Welt. Diese Definition wird zwar von Leibniz nirgends formuliert, sie ergiebt sich aber unmittelbar aus seiner Schöpfungstheorie.

§ 11. Kritik der Begriffswahrheiten.

Die Definition der Begriffswahrheiten, zu der wir oben gelangten, setzt uns in die Lage, das Verhältnis der zwei Wahrheitsklassen, die Leibniz unterscheidet, einer schärferen Prüfung zu unterwerfen, als dies bislang geschehen konnte. Vor allem will ich aber darauf hinweisen, wie sehr sich Leibniz die „Weltschöpfung" in einer antropomorphen Weise dachte. Wir Menschen nämlich sind es, die einen bestimmten Plan auf verschiedenen Wegen zu verwirklichen vermögen; uns Menschen schweben also verschiedene „ideale Möglichkeiten" bei der Erreichung eines Zweckes vor; wir Menschen sind es endlich, die aus einer Reihe von idealen Möglichkeiten eine erwählen, um sie zu verwirklichen. Ein Verteidiger von Leibnizens Schöpfungstheorie könnte aber hierauf erwidern, dass Gott ganz verschieden vom Menschen zwischen unendlich vielen idealen Möglichkeiten die Wahl hat, und dass er auch alle diese Möglichkeiten (im Gegensatz zum endlichen Verstande des Menschen) vollkommen zu überblicken vermag. Ich will nun aber zeigen, dass die Unterscheidung von Begriffswahrheiten und faktischen Wahrheiten schon in ihren nächsten Konsequenzen eine Widerlegung der Vielheit von möglichen Welten in sich enthält.

Die Vernunftwahrheiten nämlich liegen, wie wir gesehen haben, im Sinne Leibnizens allen möglichen Welten zu Grunde.

Bezeichnen wir also mit W_1, W_2, W_3, W_4, ... ad. inf. die unendliche Reihe aller idealen Weltmöglichkeiten, so darf keine derselben dem Systeme der Vernunftwahrheiten widersprechen, mit anderen Worten, alle Welten müssen mit dieser Klasse von Wahrheiten übereinstimmen, d. h. sie müssen Exemplifikationen dieser ewigen Wahrheiten sein. Also nicht nur diese wirkliche Welt, die wir mit W_1 bezeichnen wollen, sondern auch alle übrigen idealen Weltmöglichkeiten (W_2, W_3 etc.) müssten Exemplifikationen der Vernunftwahrheiten sein. Folglich stehen alle diese Welten: W_1, W_2, W_3, W_4 ... ad inf. in vollkommener Harmonie mit einander, denn als Exemplifikationen desselben Systemes von Vernunftwahrheiten kann kein Widerspruch zwischen ihnen obwalten. Ein solcher Widerspruch entstünde nämlich erst, wenn irgend welche Thatsachen der Welt W_k einer Vernunftwahrheit huldigen würden, die den Thatsachen der Welt W_n widerspricht, was jedoch ausgeschlossen ist, weil es ja eben dieselben Vernunftwahrheiten sind, die in allen möglichen Welten exemplifiziert werden. Da also die Glieder der unendlichen Weltenreihe in vollkommener Harmonie mit einander sind, so bilden sie bloss eine einzige harmonische Welt, welche unvollkommen wäre, wenn sie bloss aus dem Teile W_1 und nicht auch aus den mit ihr harmonischen Teilen W_2, W_3 etc. bestehen würde; damit ist aber erwiesen, dass auf Grundlage des Systemes von Vernunftwahrheit nur eine einzige Welt möglich ist, und dass jene „idealen Möglichkeiten“ keineswegs selbständige mögliche Welten, sondern bloss Teile einer einzigen wirklichen Welt sein können. Andere Welten als die wirkliche wären nur denkbar, wenn irgend eine Welt W_n auf einem anderen Systeme von ewigen Wahrheiten beruhen könnte, als die unsrige. Nun kann es aber zwei Systeme von Vernunftwahrheiten nicht geben, weil eine Vernunftwahrheit der andern nicht widersprechen kann.

Wir haben uns somit überzeugt, dass die Erkenntnislehre Leibnizens durch seine metaphysische Spekulation irregeleitet ward. Weil er sich Gott als eine Art von schaffendem Künstler, also vermenschlicht dachte, nahm er an, dass Gott in seiner Schöpfungsthätigkeit eine Wahl zwischen verschiedenen Welten hatte, und indem er diesen Gedanken nicht deutlich

durchdachte, erkannte er nicht, dass verschiedene Welten, denen dasselbe System von Vernunftwahrheiten zu Grunde liegt, nur dem Wortscheine nach verschiedene Welten sind, im Grunde genommen aber bloss eine einzige Welt ausmachen. Mit dem Wegfall der „idealen Möglichkeiten“ Leibnizens müssen aber auch seine zwei Wahrheitsklassen, wenigstens in dem Sinne, wie er sie unterschied, aufgegeben werden: es kann von keinen zu fälligen Wahrheiten im Gegensatze zu den notwendigen Wahrheiten die Rede sein.

Die anthropomorphe metaphysische Lehre von den idealen Möglichkeiten hat es verursacht, dass man sich die Vernunftwahrheiten als von den faktischen Wahrheiten unabhängig bestehend vorstellte. Ja, wenn man mit Leibniz annehmen dürfte, dass an der Stelle dieser wirklichen Welt unendliche viele andere Welten bestehen könnten, dann hätte man die Befugnis zu sagen, dass, wenn alle Thatsachen, welche die wirkliche Welt ausmachen, nicht existieren würden: noch immer jene ewigen Wahrheiten ihre Geltung bewahren müssten, welche die logische Grundlage aller möglichen Weltschöpfungen bilden. Da wir aber oben gesehen, wie hinfällig die Lehre von den unendlich vielen möglichen Weltschöpfungen ist, so werden wir keinen Anstand nehmen dürfen zu erklären, dass Wahrheiten keine Geltung haben können, wenn es nirgends irgendwelche Thatsachen giebt, von denen sie gelten würden.

Die sogenannte „Unabhängigkeit“ der Vernunftwahrheiten von der Welt der Thatsachen ist das Grundübel einer jeden aprioristischen Logik im Sinne Kant's oder Leibnizens. Diese „Unabhängigkeit“ setzt nämlich einen Gott voraus, der über Vernunftsätze von Ewigkeit her brütet, ohne auch eine wirkliche Welt zu schaffen, in der jene Vernuftsätze sich bewahrheiten könnten. Es ist also von grösster Wichtigkeit zu erklären, was man denn eigentlich unter der Unabhängigkeit der Wahrheit von den Thatsachen verstehen will, da alle aprioristischen Lehren an der Dunkelheit dieses Unabhängigkeitsbegriffes leiden.

Ich glaube den Sinn eines unabhängigen Geltens am besten durch eine mathematische Analogie illustrieren zu können. Von einer beliebigen algebraischen Formel (identische Gleichung) wie z. B.:

$$(a + b)\,c = ac + bc$$

sagen wir, dass sie unabhängig davon gelte, welche beliebigen Zahlenwerte wir auch für *a*, *b* und *c* substituieren mögen. Darf man aber dieses unabhängige Gelten in dem Sinne nehmen, dass jene Formel ihre Wahrheit behaupten könnte, wenn es gar keine Zahlen geben würde? Gewiss nicht. Könnten wir nichts an die Stelle von *a*, *b* und *c* setzen, was der obigen Gleichung genugthun würde, so hätte jene Gleichung auch gar keinen Sinn. Gerade darin liegt ihre Bedeutung, dass sie durch beliebige Zahlenwerte der *a*, *b* und *c* befriedigt werden kann. Die Formel fordert also die Existenz von einzelnen Zahlen, obwohl keine einzige Zahl in ihr mit ihrem besonderen Namen genannt ist. Ebenso fordern die Wahrheiten die Existenz von Thatsachen, wenn auch in ihnen keine einzelne Thatsache als diese bestimmte einzelne Thatsache angeführt sein mag. Wenn ich z. B. sage, dass ein gleichseitiges Dreieck auch gleichwinklig ist, so fordert dieser Satz das Vorhandensein von gleichseitigen Dreiecken, wenn auch in demselben kein einziges gleichseitiges Dreieck als dieses bestimmte einzelne Dreieck erwähnt wird. Überhaupt fordern allgemeine Regeln und Gesetze, das Dasein von einzelnen speziellen Fällen, wenn auch in keiner Regel und in keinem Gesetz ein einzelner Spezialfall als dieser einzelne Fall angeführt zu werden pflegt. Denn Regeln und Gesetze sind eben deshalb Regeln und Gesetze, weil es spezielle Fälle giebt, für die sie allgemeine Geltung haben. Und würde es keine speziellen Fälle geben, an denen sich ein Gesetz bewähren könnte, so würden wir jenes Gesetz als gegenstandslos oder sinnlos erachten. Eine Wahrheit ist nur dadurch Wahrheit, dass sie sich schliesslich in der Wirklichkeit bewahrheiten kann; und eine Wahrheit, die sich nie und nirgends in den Thatsachen bewahrheiten könnte, würde von niemandem als Wahrheit erkannt werden.

Ich darf es also vielleicht als das Resultat der Untersuchungen dieses Abschnittes aussprechen, dass die Lehre von den Erkenntnissen a priori weder in der Gestaltung, wie sie dem Kritizismus eigen ist, noch auch in der älteren metaphysisch beeinflussten Form, wie sie bei Leibnitz auftritt, den Anforderungen innerer Widerspruchslosigkeit Genüge leistet. Von ganz besonderer Gefährlichkeit für ein konsequentes

Denken ist aber jene Entzweiung der Vernunftwahrheiten und faktischen Wahrheiten, bei Leibniz, die in der Auffassung kulminiert, dass die wirkliche Welt eine zufällige, die faktische Wahrheit zufällige Wahrheit sei, und dass die Vernunftwahrheiten ihre unabhängige Geltung behaupten würden, wenn es auch gar keine Thatsachen geben würde. In dieser Unabhängigkeit der Vernunftwahrheit kommt der intellektuelle Fatalismus der Leibniz'schen Lehre zum deutlichsten Ausdruck. Es wird ein Gott gedacht, der nach Belieben sich einer Schöpfungsthätigkeit überhaupt enthalten könnte, und der trotzdem das System der Vernunftwahrheiten von aller Ewigkeit her denken würde, ohne dieselben irgend einer Schöpfung zu Grunde zu legen. Ganz so wie ein Mensch im Kopfe ein System von Gedanken beherbergen kann, ohne dieselben zu verwirklichen. In dieser Unabhängigkeit der Vernunftwahrheiten von den faktischen Wahrheiten spricht sich, wie man wohl sieht, eine grenzenlose Verehrung der spekulativen Kraft aus, wie sie dem Mathematiker eigen ist, aber auch ein sehr geringer Grad von Achtung für die Thatsachen, die uns durch die sinnlichen Eindrücke gegeben sind. Wenn Leibniz also dem Sensualismus dadurch gerecht werden will, dass er ausser den Vernunftwahrheiten auch noch faktische Wahrheiten anerkennt, so liegt in dieser scheinbaren Anerkennung doch nur eine Entzweiung seines Denkens und demzufolge auch eine Herabsetzung alles Wirklichen, die beinahe an Missachtung streift.

Die Entzweiung der Wahrheiten im Sinne Leibnizens hat zur Folge, dass die Wirklichkeit um ihre Wahrheit und umgekehrt die Wahrheit um ihre Wirklichkeit kommen muss. Diesen Zwiespalt der rationalistischen und sensualistischen Wahrheiten benützt der Skeptizismus, um beide Wahrheitsgattungen zu entwurzeln. Vor allen ist es Hume, der die Entzweiung im Reiche der Wahrheit dazu ausbeutet, um beiderlei Wahrheiten Leibnizens zu Falle zu bringen.[1]) Von den notwendigen (den mathematischen) Wahrheiten erklärt er nämlich, dass sie ganz „unabhängig sind von irgend einem Dasein" wodurch er diese ganze Klasse von Wahrheit, die einen Hauptstolz des menschlichen Verstandes bildet, um ihre

[1]) Ich habe dies schon in meiner Schrift „Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik" § 9 ausgeführt.

Bedeutung für die Wirklichkeit bringen will. Sind aber die notwendigen Wahrheiten einmal entwurzelt, d. h. stehen sie in einem Scheine da, als ob sie mit der Wirklichkeit nichts zu schaffen hätten; dann hat man mit den zufälligen Wahrheiten ein gar leichtes Spiel, wie dies eben Hume gezeigt hat, indem er den faktischen Wahrheiten, weil sie ja nur zufällig sind, den Notwendigkeitscharakter abspricht, also auch in dem Prinzipe aller faktischen Wahrheit, in dem Gesetze der Causalität, das Moment einer notwendigen Verknüpfung bestreitet. Leibnizens Lehre von den zweierlei wesensverschiedenen Wahrheiten braucht nur ganz ernst genommen, und die völlige Unabhängigkeit der Vernunftwahrheiten von den faktischen Wahrheiten nur streng gefasst zu werden, um den Skeptizismus zu ergeben. Denn es liegt in einem jeden inneren Widerspruch, dass er zur Grundlage unseres Denkens gemacht, notwendig zum Skeptizismus führen muss.

Aus den obigen Auseinandersetzungen ist es vielleicht auch klar geworden, in welch innigem Zusammenhang die Denkart Bolzano's mit derjenigen des Leibniz steht. Die idealen Möglichkeiten des Leibniz sind es nämlich, die bei Bolzano als „Sätze an sich" (und wie wir sehen werden, auch als „Vorstellungen an sich") erscheinen. Bei Leibniz haben aber noch die idealen Möglichkeiten einen metaphysischen Anstrich, sie bedeuten nämlich Gedanken, die von Gott gedacht sind; Bolzano hingegen entkleidet sie dieses metaphysischen Charakters, indem er sie zu nicht gedachten oder objektiven Gedanken macht, um sie zu den Grundbegriffen einer Logik und Erkenntnislehre zu erheben. Bolzano kann in dieser Hinsicht ein in die Logik übersetzter Leibniz genannt werden: ein Leibniz redivivus, der da zurückkehrt, um den Kritizismus, der ihn überwunden zu haben glaubte, den Sieg streitig zu machen. Aber der übermächtige Einfluss Kants kommt schon darin zum Ausdruck, dass Bolzano nicht mehr mit metaphysischen Argumentationen, sondern mit den Waffen der Logik und Erkenntnislehre für Leibniz einzutreten und wider Kant zu streiten vermag. Die Methaphysik des Leibniz verwandelt sich bei Bolzano in eine „objektive Logik", wie sie bislang in der Geschichte der Philosophie unbekannt war.

Indem wir nunmehr die Stellung Bolzanos auch in philo-

sophie-geschichtlicher Weise beleuchtet haben, müssen wir zunächst darlegen, wie er sich mit dem Kantischen Apriorismus auseinandersetzt.

§ 12. Bolzano über Kants Erkenntnisse a priori.

Welchen Standpunkt nimmt Bolzano dem Probleme des A priori gegenüber ein, da er, wie wir gesehen haben, ein formales und materiales Prinzip im Sinne Kants bei der Entstehung der Erkenntnis nicht zulässt? Die Antwort auf diese Frage lässt sich beinahe im Voraus konstruieren, wenn man sich auf den Standpunkt des logischen Objektivismus Bolzanos begiebt. Es ist ein Charakterzug seiner Methode, die Erkenntnis an sich zu betrachten, d. h. unabhängig von jedem erkennenden Wesen, wie nicht minder von jedem psychischen Prozess, der in dem Bewusstsein irgend welcher Wesen stattfinden mag. Für uns hat diese Methode gar keine andere Bedeutung, als dass bei philosophischen Fragen der logische Gesichtspunkt von dem psychologischen reinlich gesondert werden müsse: machen wir uns also auch die Begriffe von Gedanken, die ungedacht sind, nicht zu eigen, so hat es für uns doch ein hohes Interesse, zu sehen, wie Bolzano von seinem objektivistischen Standpunkte aus das kantische A priori und A posteriori umdeutet.

Für ihn tritt die Unterscheidung der Begriffssätze und der Anschauungssätze (welche den Vérités de raison und de fait Leibnizens entsprechen) an die Stelle der kantischen Erkenntnisse a priori und a posteriori. Warum will man, fragt Bolzano, diese zweierlei Erkenntnis gleich in ihrem zufälligen Verhältnisse zu irgend einem Erkenntnisvermögen betrachten? Sätze a priori und Sätze a posteriori haben diesen Charakter ganz unabhängig davon, ob jemand sie als solche erkennt oder nicht erkennt. Es ist z. B. den Mathematikern bisher nicht gelungen, eine Formel festzustellen, aus der sich alle Primzahlen herleiten liessen (d. h. wir kennen das Gesetz nicht, nach welchem die Primzahlen auf einander folgen); ist aber diese Formel, trotzdem sie uns unbekannt ist, nicht ein „Satz an sich“, dem der Charakter des A priori wie allen rein mathematischen Wahrheiten zukommt? Ganz so vermögen wir nicht

anzugeben, was die Bewohner des Uranus eben jetzt thun, aber die „Sätze an sich“, die dies zu ihrem Inhalte haben, müssen doch — das können wir trotz der Unkenntnis dieses Inhaltes behaupten — den Charakter des A posteriori haben. Auch macht Beck in seiner Logik (§ 67) darauf aufmerksam, dass ein Urteil objektiv wohl a priori sein könnte, ob es gleich subjektiv bloss a posteriori in einem Bewusstsein wäre; woraus denn Bolzano abermals nur folgert, dass der Begriff des A priori unabhängig von seiner Beziehung zu unserem Bewusstsein, d. h. objektiv festgestellt werden müsste.

Wir haben diese objektive Difinition schon in § 8 kennen gelernt; ihr zufolge bestehen Begriffssätze aus reinen Begriffen, ohne auch Anschauungen zu enthalten, während Anschauungssätze auch Anschauungen zwischen ihren Bestandteilen haben. Freilich muss man bei dieser Erklärung vor Augen halten, dass sie sich auf Begriffe an sich und Anschauungen an sich bezieht, denn erst hierdurch wird sie ja von der Beziehung auf irgend ein Erkenntnisvermögen befreit.

Allerdings „trifft es sich“, sagt Bolzano, dass die Einteilung der Erkenntnisse in apriorische und aposteriorische zusammenfällt mit der Einteilung in Begriffs- und Anschauungssätze, indem die Wahrheit der Begriffssätze ohne Erfahrung durch blosses Nachdenken entschieden werden kann, wohingegen die Wahrheit der Anschauungssätze sich insgemein nur aus Erfahrungen beurteilen lässt: daraus folgt aber noch keineswegs, dass wir bei der Klassifikation der Sätze die Art und Weise, wie wir ihre Wahrheit rechtfertigen, zur Richtschnur nehmen müssten. Ob nun Sätze durch Erfahrung oder durch blosses Nachdenken bestätigt werden können, das beruht bloss auf einer Beziehung derselben zu unserem Erkenntnisvermögen; nun sollen aber Sätze in erster Reihe nicht durch dieses zufällige Verhältnis, sondern durch ihre eigene innere Beschaffenheit an sich charakterisiert werden. Kant selbst — sagt Bolzano — ist gezwungen, die subjektive Bestimmung des A priori und des A posteriori durch Festsetzung objektiver Kennzeichen zu ergänzen.

Wenn es nämlich ganz richtig wäre, Urteile a priori so zu erklären, dass sie Erkenntnisse wären, die von aller Erfahrung unabhängig sind, warum ist es dann noch notwendig zu dieser Erklärung ein paar Merkmale, wie die Notwendigkeit

und strenge Allgemeinheit hinzuzufügen, welche die Urteile a priori erst kennbar machen sollen? Augenscheinlich wollen diese Merkmale objektive Kennzeichen der Sätze a priori, d. h. Beschaffenheiten dieser Sätze an sich zum Ausdruck bringen. Freilich, fügt Bolzano hinzu, sind diese Kennzeichen gar nicht richtig angegeben; schon aus dem Grunde nicht, weil es auch falsche Sätze a priori giebt, die Kant ganz ausser Acht lässt. So ist es z. B. ein falsches Urteil a priori, dass das Verhältnis eines Durchmessers zu dem Kreisumfange rational sei. Wenn es aber auch falsche Sätze a priori giebt, so kann das Merkmal, dass in a priorischen Sätzen das Prädikat dem Subjekte notwendig zukomme, garnicht zutreffend sein. Ebenso ist die Allgemeinheit der Sätze a priori kein richtig formuliertes Merkmal derselben; denn es giebt auch Sätze a priori, die einen partikulären Charakter haben, wie z. B. der Satz: einige Zahlen sind Primzahlen.

Diese kritischen Bemerkungen Bolzano's scheinen wohl etwas kleinlich oder pedantisch zu sein, aber es versteckt sich hinter denselben ein prinzipieller Antagonismus der beiden Denker, der darin zum Vorscheine kommt, dass Bolzano auch falscher Sätze a priori gedenkt. Er will dadurch in Erinnerung bringen, dass der kantische Aprioriismus seiner ganzen Anlage nach wenig geeignet ist, die Möglichkeit irrtümlicher Urteile zu erklären. Kommt nämlich Erfahrungserkenntnis dadurch zustande, dass die Materie der Erkenntnis durch den Verstand geformt wird, so ist schwer einzusehen wie sich in diese Formungen ein Irrtum einschleichen kann. Trotzdem ist nach den Lehren des Kritizismus unser Erkenntnisvermögen in allen seinen Momenten dem Irrtume im hohen Masse ausgesetzt. Die Kategorien und die Grundsätze a priori, die im reinen Verstande gründen, verleiten uns zu Irrtümern, sobald wir sie auch auf übersinnliche Gegenstände anwenden wollen; die Reflexionsbegriffe führen uns irre, sobald wir sie ebenso wie auf Begriffe auch auf Anschauungen anwenden; schliesslich sind die Ideen selbst unerschöpfliche Quellen des Irrtums, wenn wir von ihnen keinen bloss regulativen, sondern auch einen konstitutiven Gebrauch machen. Dass die reinen Formen des Verstandes und der Vernunft auf solche Weise zu funktionieren vermögen, dass wir überall Illusionen ver-

fallen können, ist ein allerdings höchst rätselhafter Charakterzug der kritischen Philosophie. Diese Formen sollen nämlich dazu dienen, die Objektivität unserer Erkenntnis zu sichern, wie also gerade sie beinahe systematisch zum Irrtum verleiten können, das scheint unerfindlich zu sein. Ich wollte durch diese Einschaltung nur zeigen, wie auch hinter den scheinbar kleinlichen Bemerkungen Bolzano's immer eine Anfechtung der reinen Formenlehre Kant's lauert.

Bolzano will, um auf unseren Gegenstand zurückzukommen, die Urteile a priori durchaus nicht vermittels der kantischen Merkmale der Notwendigkeit und der Allgemeingültigkeit charakterisiert wissen. Sätze a priori sind nach ihm vollständig dadurch gekennzeichnet, dass sie begriffliche Sätze also jeder Anschauung bar sind. Solchen begrifflichen Sätzen kommt es nun zu, dass, wenn sie überhaupt wahr sind, in ihnen das Prädikat dem Subjekte als notwendig zukommend erkannt wird. Bolzano kehrt also das kantische Kriterium der Sätze a priori um. An dem begrifflichen Charakter eines Satzes (also an seiner Apriorität) ist es zu erkennen, ob in demselben das Prädikat dem Subjekte auch notwendig zugeeignet oder abgesprocheu werden soll. Die Apriorität ist das Kennzeichen der Notwendigkeit, nicht aber die Notwendigkeit das Kennzeichen der Apriorität.

Der Begriff des notwendigen Seins lässt sich nach Bolzano erst dann bestimmen, wenn man vorerst festgesetzt hat, was man unter einer apriorischon oder Begriffswahrheit zu verstehen hat. Wir sagen nämlich von einem Gegenstande A, dass er notwendig existiert, wenn es eine Begriffswahrheit giebt von der Form:

A' ist,

Wo A' eine Vorstellung ist, welche sich auf den Gegenstand A bezieht. So z. B. hat Gott notwendige Existenz, weil der Satz, Gott ist, eine Begriffswahrheit repräsentiert. Giebt es aber eine Begriffswahrheit von der Form:

A' ist nicht,

so hat dies zur Folge, dass der Gegenstand A, auf den sich die Vorstellung A' bezieht, ein unmöglicher ist. So sagen wir z. B., dass ein allmächtiges Geschöpf unmöglich sei, weil

der Satz, dass es kein solches Geschöpf giebt, eine Begriffswahrheit ist. Möglich dagegen nennen wir einen Gegenstand, wenn es keine Begriffswahrheit giebt, die seine Unmöglichkeit aussagen würde; so ist es z. B. möglich, dass ein Mensch irre, weil es keine Begriffswahrheit giebt des Inhaltes: Kein Mensch irrt. Wenn nun ein Gegenstand existiert, ohne jedoch notwendig zu existieren, so nennen wir ihn zufällig; so giebt es also irrende Menschen nur zufälligerweise. (W. II, § 182, S. 220.)

Die ganze Schöpfungstheorie des Leibniz ist hier mit einigen knappen Definitionen ins rein Logische übersetzt, so zwar, dass der Leser den metaphysischen Hintergrund dieser Erklärungen kaum ahnt. Wir aber überzeugen uns hier, dass Bolzano zwar in logischer Rüstung, doch immer für die Metaphysik des Leibniz kämpft.

Wenn er also die kantische Unterscheidung von Erkenntnissen a priori und a posteriori ausdrücklich zu den seinigen macht, so darf man ihn doch keineswegs einen Kantianer nennen. Es liegt in seiner objektiven und konzilianten Manier, dass, je schärfer er den Kritizismus bekämpft, er auch umsomehr jede Gelegenheit wahrnimmt, wo er seine Übereinstimmung mit kantischen Auffassungen auszusprechen vermag. Im Grunde genommen steht er aber niemandem näher als Leibniz, und wenn er sich in der Frage des A priori Kanten anschliesst, so will er hiermit auch ausdrücken, dass ja auch die kantische Lehre auf Leibniz zurückweist. Ja er greift auch gerade auf Locke zurück, von dem er sagt, dass sich bei ihm sehr richtige Ansichten in Bezug auf den Unterschied zwischen Begriffs- und Anschauungswahrheiten finden. Thatsächlich lesen wir bei Locke (Ue. d. m. V. 4. Buch, 3. Kapitel, § 31): „Wenn die Ideen, deren Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung wir wahrnehmen, abstrakt sind, so ist unser Wissen allgemein. Denn was wir von solchen allgemeinen Ideen wissen, das wird für jedes einzelne Ding wahr sein, worin jene Wesenheit d. h. jene abstrakte Idee sich findet, und was von solchen einmal erkannt ist, das wird fortdauernd und für immer wahr bleiben. Demnach müssen wir alles allgemeine Wissen nur in unserem Geiste suchen und finden, und nur die Untersuchung unserer eigenen Ideen ist es, die uns damit ver-

sieht. Wahrheiten, die das Wesen der Dinge (d. h. abstrakte Ideen) betreffen, sind ewig und lassen sich nur durch die Betrachtung dieser Wesenheiten auffinden, während die Existenz der Dinge sich nur aus der Erfahrung erkennen lässt."

Es ist nicht daran zu zweifeln, dass auch schon Locke trotz seiner sensualistischen Neigungen einen deutlichen Unterschied zwischen Begriffs- und Anschauungswahrheiten macht, ja er charakterisiert auch die Mathematik als eine Wissenschaft, die trotz ihrer Anwendbarkeit auf reale Verhältnisse eine Wissenschaft der Begriffswahrheiten ist; wenigstens ist dies der Sinn seiner Ausführungen, wenn er sich auch anderer Kunstausdrücke bedient. (Ue. d. m. V. 4., B. 4., K. § 6). Wenn wir aber sehen, dass sich Bolzano bei seiner Unterscheidung von Begriffs- und Anschauungswahrheiten selbst auf Locke beruft, so muss uns klar werden, dass er im Grunde genommen den spezifisch kantischen Sinn des A priori sich gar nicht zu eigen macht. Kant nämlich hat nicht nur die Einteilung der Urteile in zwei Klassen vor Augen, sondern er denkt sich unsere Erkenntnisse zustandekommend aus den beiden Faktoren der Sinnlichkeit und des Verstandes, von denen die erstere die Materie, die letztere die Form zu unseren Erkenntnissen liefert. Wir werden diese Auffassung noch mehr ins einzelne gehend betrachten müssen, aber was an ihr hier hervorgehoben werden muss: das Zusammensetzen der Erfahrung aus einem formalen und einem materialen Faktor bleibt dem Denken Bolzanos durchaus antipathisch.

Denn Stoff und Form der Erkenntnis sind ihm durchaus nur subjektive oder anthropologische Unterscheidungen, wohingegen der Unterschied zwischen A priori und A posteriori in seinem Sinne durchaus nicht subjektiv oder anthropologisch, sondern im göttlichen Wesen selbst begründet sein müssen. Ja wir haben gesehen, dass er die Begriffswahrheiten, was übrigens leibnizisch gedacht ist, geradezu von Gott selbst als unabhängig erklärt, so dass dieselben als apriorische oder notwendige Normen (Bedingungen) der göttlichen Schöpfungsthätigkeit gelten sollen. Dies aber tritt ganz deutlich erst hervor, wenn wir uns vorerst mit der Bolzanoschen Distinktion von den „Begriffen an sich" und „Anschauungen an sich" oder unter ihrem gemeinsamen Namen: mit den „Vorstellungen

an sich“ zu befreunden suchen. Die Vorstellungstheorie Bolzanos, die wir in Folgendem in ihren wesentlichen Hauptzügen kennzeichnen wollen, bildet den Kern seiner ganzen Logik, und ist durch eine ganz ungewöhnliche Subtilität ausgezeichnet. Sie dürfte dem Leser mancherlei Schwierigkeiten bereiten, die ich dadurch zu verringern suche, dass ich der Darstellung der interessanten Lehre auch eine Kritik derselben folgen lasse.

IV. Abschnitt.

Die Vorstellungstheorie Bolzano's.

§ 13. Die Vorstellungen an sich.

Wie bei einem Satze abstrahiert werden kann von seinem Gesprochen- und Gedachtwerden: so auch bei den Wörtern, aus denen jener Satz besteht. Sieht man von den Lauten ab, die irgend ein Wort bilden und lenkt man seine Aufmerksamkeit bloss auf die Bedeutung desselben, so kann man mit einer zweiten Abstraktion auch davon absehen, ob jene Bedeutung von jemandem gedacht wird oder nicht. Diese „Bedeutung an sich" ist es, was Bolzano mit dem Worte „Vorstellung an sich" bezeichnet. Man kann sich über diesen Begriff am leichtesten verständigen, wenn man erklärt, dass eine „Vorstellung an sich" alles dasjenige ist, was in einem „Satze an sich" als Bestandteil vorkommen kann, ohne selbst einen Satz auszumachen. (W. I, § 48, S. 216.) Kaum braucht es hier besonders betont zu werden, dass „Vorstellungen an sich" keine Existenz haben, und dass Wirklichkeit bloss gedachten Vorstellungen zukommt, d. h. Vorstellungen, die in dem Bewusstsein irgend eines Wesens erscheinen. Einer einzigen Vorstellung an sich entsprechen demnach ungezählte gedachte Vorstellungen, denn sie kann ja in dem Bewusstsein beliebig vieler Wesen beliebig oft erscheinen. Dementsprechend hat es auch gar keinen Sinn, von zwei gleichen „Vorstellungen an sich" zu sprechen, denn die Gleichheit derselben würde zur Folge haben, dass wir sie bloss als eine und dieselbe auffassen müssten. Gleichheit kann bloss gedachten, d. h. sub-

jektiven Vorstellungen zukommen, und wir nennen zwei subjektive Vorstellungen gleich, wenn sie Erscheinungen ein und derselben objektiven Vorstellung sind. (W. III, § 273, S. 13.)

Man muss sich davor hüten, eine objektive Vorstellung mit dem Gegenstande derselben zu verwechseln. Die objektive Vorstellung: „Griechischer Philosoph“ bedeutet nichts anderes als eben den Sinn dieser Worte, abgesehen davon, ob sie von jemandem gedacht werden; die Gegenstände jedoch, auf welche sich diese Vorstellung bezieht, sind Sokrates, Plato etc. Solange die Gegenstände, auf die sich irgend eine Vorstellung bezieht, wirkliche sind, lässt sich kaum befürchten, dass die „Vorstellung an sich“ mit diesen verwechselt werde, denn die Vorstellungen an sich haben ja keine Existenz. Schwieriger wird die Unterscheidung, wenn die Gegenstände, auf die sich eine Vorstellung bezieht, keine Existenz haben. So z. B. ist die Vorstellung: „Satz“ ein Etwas, das aus Subjekt, Prädikat und Copula besteht; Gegenstände dieser Vorstellung sind aber z. B. der Satz vom Hebel, der Satz vom Kräfteparallelogram etc., welche, an sich betrachtet, keine Existenz haben. — Vielleicht ist es auch notwendig zu bemerken, dass eine subjektive und die ihr entsprechende objektive Vorstellung sich immer auf dieselben Gegenstände beziehen.

Es giebt auch gegenstandslose Vorstellungen und eine solche ist z. B. die Vorstellung „Nichts“, denn dass auch dies eine Vorstellung ist, daran lässt sich nicht zweifeln; d. h. aber soviel, dass es eine objektive Vorstellung giebt, an die wir bei dem Worte „Nichts“ denken; einen Gegenstand freilich, auf den diese Vorstellung sich bezöge, giebt es nicht. (W. I, § 67, S. 304.) Zu den gegenstandslosen Vorstellungen gehören auch solche, wie „rundes Viereck“, die einem Gegenstande widersprechende Bestimmungen beilegen. Nach Bolzano giebt es auch Vorstellungen, denen ein, zwei, drei ... Gegenstände entsprechen. Vorstellungen, die nur einen einzigen Gegenstand haben, sind z. B. der Weltweise Sokrates, der Fixstern Sirius; hierher gehören auch die Inbegriffsvorstellungen wie das Weltall, der Inbegriff aller Wahrheiten, das Menschengeschlecht etc. Zwei Gegenstände hat z. B. die Vorstellung: Eines der Dinge A und B, falls nur A und B Vorstellungen sind, die sich bloss

auf einen Gegenstand beziehen; drei Gegenstände hätte die Vorstellung: Eines der Dinge *A*, *B*, *C* u. s. w. So hat z. B. die Vorstelluug: „Eine zwischen 1 und 10 liegende ganze Zahl" acht Gegenstände; nicht mehr und nicht weniger.

Es ist unmöglich, von den logischen Subtilitäten auch nur eine Ahnung zu geben, von denen der mathematisch kombinierende Geist Bolzanos überquillt; man könnte sagen, dass seine einige tausend Seiten umfassende Wissenschaftslehre nichts als eine fortlaufende Reihe von beinahe unerhörten subtilen logischen Unterscheidungen sei, wie sie nur der feinschmeckendste Gaumen eines Logikers zu wünschen vermag. Es muss jedoch hier genügen, zwei seiner fundamentalen Distinktionen herauszugreifen, nämlich die Unterscheidung 1. der einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen, 2. der begrifflichen und anschaulichen Vorstellungen, weil dieselben parallel laufen den zwei berühmten kantischen Unterscheidungen 1. der analytischen und synthetischen Urteile, 2. der Urteile a priori und a posteriori.

1. Die meisten unserer Vorstellungen sind aus Teilen zusammengesetzt; so treten z. B. die Teile, aus denen die Vorstellung „Erdengeschöpf" zusammengesetzt ist, in der folgenden Wortreihe deutlich hervor; „Ein Geschöpf, das auf der Erde wohnt." Ist aber die gedachte Vorstellung aus irgend welchen Teilen zusammengesetzt, die wir mit deutlichem Bewusstsein unterscheiden, so erleidet es keinen Zweifel, dass auch die entsprechende Vorstellung an sich aus wenigstens eben so vielen Teilen zusammengesetzt sein muss. Es versteht sich jedoch von selbst, dass wir die Teile einer „Vorstellung an sich" nicht in der Zeit aufeinanderfolgend denken dürfen; denn eine objektive Vorstellung ist nichts Wirkliches. Ein anderes ist es mit der gedachten oder subjektiven Vorstellung, denn diese ist etwas Wirkliches, und die Teile derselben folgen bei uns Menschen thatsächlich in der Zeit aufeinander. Derjenige, der in der objektiven Vorstellung der erste ist, wird von uns auch der Zeit nach etwas früher als derjenige zu denken angefangen, der in der objektiven Vorstellung der zweite ist u. s. w. (W. I, § 58, S. 256.)

Auch sieht man aus dem obigen Beispiele, dass die Teile einer Vorstellung nicht nur Vorstellungen, sondern auch Sätze

sein können. So ist z. B. in der Vorstellung: „Ein Dreieck, welches gleiche Seiten hat“ jener Bestandteil der Vorstellung, welcher einen ganzen Satz ausmacht, deutlich zu erkennen. Schon der Umstand, dass ganze Sätze Teile einer Vorstellung sein können, macht uns darauf aufmerksam, dass wir die Teile einer Vorstellung nicht vertauschen dürfen mit der Vorstellung der Teile ihres Gegenstandes. So ist z. B. die Vorstellung „Nichts“ aus den zwei Vorstellungen Nicht-Etwas zusammengesetzt, da sie aber gegenstandslos ist, so kann von Teilen ihres Gegenstandes auch gar nicht die Rede sein. Wohl geschieht es, dass Teile einer Vorstellung auf Teile ihres Gegenstandes hindeuten, wie z. B. in der Vorstellung: „Ein bergiges Land“ die Vorstellung „bergig“ sich auf einen Teil des vorgestellten Gegenstandes bezieht; aber man braucht nur eine solche Vorstellung ins Auge zu fassen, wie: „Ein Land, das keine Berge hat“, um sich zu überzeugen, dass in einer Vorstellung Teile auftreten, die sich nicht auf entsprechende Teile des Gegenstandes beziehen. In der Vorstellung „Das Auge des Menschen“ tritt die Vorstellung des Menschen als Teil auf, wohingegen der Gegenstand, auf den sich diese Vorstellung bezieht, den Menschen nicht als Teil in sich enthält, sondern vielmehr ein Teil des Menschen ist.

Wie es ein Irrtum ist zu glauben, dass die Teile einer Vorstellung je einem Teile des Gegenstandes entsprechen, so ist es nicht minder falsch zu denken, dass die Teile einer Vorstellung die jeweiligen einzelnen Beschaffenheiten des Gegenstandes (seine Merkmale) repräsentieren müssten. Man pflegt unter einem Gegenstande gleichsam den Inbegriff seiner Merkmale zu verstehen, und so wird man leicht zu der Ansicht verleitet, dass die Vorstellung dieses Gegenstandes auch die Vorstellungen sämtlicher Merkmale desselben in sich enthalten müsste. Die nähere Überlegung zeigt jedoch, dass es gar nicht auf sämtliche, sondern bloss auf die notwendigen Merkmale ankommt, welche genügen, um einen Gegenstand als den Gegenstand eben dieser bestimmten Vorstellung zu kennzeichnen. Bolzano geht aber noch weiter und behauptet, dass eine Vorstellung Teile enthalten könne, welche gar keinen Merkmalen des Gegenstandes entsprechen; ferner, dass es Merkmale gebe, die dem Gegenstande notwendig zukommen, in der Vorstellung

des Gegenstandes jedoch gar keine vorstellungsmässige Vertretung finden müssten.

So finden sich z. B. in der Vorstellung: „Ein Dreieck, welches gleiche Seiten hat", die Teile: „welches" und „hat", die sich auf keinerlei Merkmale des Gegenstandes beziehen. Ferner ist in der Vorstellung eines gleichseitigen Dreieckes die Gleichwinkligkeit garnicht mit enthalten, obwohl ein gleichseitiges Dreieck notwendig auch ein gleichwinkliges ist. In der Vorstellung eines Quadrates liegt es noch garnicht, dass seine Diagonale sich zu einer Seite desselben verhalte, wie $\sqrt{2} : 1$, obgleich dies von jedem Quadrate notwendig gilt. Wie verschieden sind folgende zwei Vorstellungen: „Der Inbegriff aller Raumpunkte, die von einem gegebenen Punkt gleichweit entfernt sind" und „Eine Fläche, die bei gegebenem Flächeninhalt das grösste Volumen einschliesst", und doch haben beide Vorstellungen nur einen Gegenstand, nämlich eine Kugelfläche. Solche Wechselvorstellungen, die sich nur durch die Beziehung auf verschiedene notwendige Merkmale eines und desselben Gegenstandes von einander unterscheiden, erläutern es am besten, wie eine Vorstellung durchaus nicht als der Inbegriff aller einem Gegenstande notwendig zukommenden Merkmalvorstellungen aufgefasst werden darf.

Die wichtigste Konsequenz aber, die Bolzano aus der Zusammengesetztheit der Vorstellungen zieht, ist, dass es notwendig einfache Vorstellungen geben müsse. Aus dem Begriffe der Zusammengesetztheit folgt es, dass die Teile nicht immer wieder zusammengesetzt sein könnten. Möge also eine Vorstellung noch so zusammengesetzt sein, so muss sie doch, da sie nur aus Vorstellungen und Sätzen zusammengesetzt sein kann, diese letzteren aber wieder aus Vorstellungen bestehen, schliesslich notwendig auf einfache Vorstellungen zurückgeführt werden können.

Wir sind hier zu einem grundlegenden Gedanken der Logik Bolzano's gelangt: zu den ziemlich mystischen einfachen Vorstellungen, die eine Art von chemischen Gedankenelementen sein sollen, aber schon deshalb Misstrauen erregen, weil sie nirgends aufgezählt werden, und wie es scheint, in ihrer Einfachheit oft auch garnicht zu fassen sind, weil sie vermöge der Ideenassociation sofort in Zusammensetzungen eintreten. Es

ist nun von hohem Interesse zu vernehmen, dass Bolzano erklärt, er habe hauptsächlich von Kant die Anregung zur Ausbildung seiner eigentümlichen Vorstellungstheorie erhalten. Bolzano stellt es als das eigentliche Hauptverdienst Kant's hin, dass er es war, der den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen — wenn auch nicht zuerst bemerkte —, so doch zum gerechten Gegenstand einer allgemeinen wissenschaftlichen Aufmerksamkeit erhob. Nun ist aber leicht einzusehen, dass, wenn in den analytischen Urteilen der Prädikatsbegriff in dem Subjektsbegriff enthalten sein soll, dies im innigsten Zusammenhange mit der Zusammensetzung des Subjeksbegriffes stehen muss. Wir werden später sehen, wie Bolzano die ganze Lehre von den analytischen und synthetischen Urteilen durch seine Vorstellungstheorie zu begründen sucht.

2. Die zweite fundamentale Distinktion Bolzano's ist die Einteilung unserer Vorstellungen in Anschauungen und Begriffe. Unter Anschauungen versteht er aber einfache Vorstellungen, die zugleich dadurch ausgezeichnet sind, dass sie bloss einen einzigen Gegenstand haben. Unzerlegbarkeit in mehrere Bestandteile und Einzigkeit des Gegenstandes wären die fundamentalen Charaktere einer jeden Anschauung. Wenn wir z. B. unsere Aufmerksamkeit auf die Veränderung richten, die ein Körper, sagen wir eine Rose, in unserer Seele hervorbringt, so ist die nächste und unmittelbare Wirkung dieser Aufmerksamkeit, dass eine Vorstellung jener Veränderung in uns entsteht. Dass diese Vorstellung eine gegenständliche ist, braucht kaum gesagt zu werden, denn ihr Gegenstand ist die Veränderung, welche soeben in unserer Seele vorgeht, und sonst nichts anderes, daher es keinen Zweifel erleidet, dass diese Vorstellung eine Einzelvorstellung ist. Zwar entstehen bei dieser Gelegenheit noch manche andere Vorstellungen, ja auch Urteile wie: „Dies (was ich jetzt eben sehe) ist die Vorstellung Rot"; „Dies (was ich jetzt rieche) ist ein Wohlgeruch"; „Dies (was ich soeben bei der Berührung eines Dornes in meinen Fingerspitzen verspüre) ist eine schmerzliche Empfindung)" etc.; und in diesen Urteilen haben die Vorstellungen Rot, Wohlgeruch, Schmerz nicht nur einen einzigen, sondern ungezählte Gegenstände: aber die in den obigen Sätzen vor-

kommenden Subjektvorstellungen, welche jeweilig immer durch das Wort „Dies“ ausgedrückt werden, sind gewiss echte Einzelvorstellungen. Denn unter dem „Dies“ verstehen wir ja eben nur diese einzige, soeben in uns stattfindende Veränderung und keine andere, die bei anderer Gelegenheit entstehen und der gegenwärtigen noch so ähnlich sein mag. Auch leuchtet es ein, dass die Vorstellungen, die wir mit Dies bezeichneten, einfache sein müssen, weil, wenn sie zusammengesetzt wären, ihre Teile uns notwendig früher und unmittelbarer gegenwärtig sein müssten. (W. I, § 72, S. 326.)

Da nun zu jeder subjektiven Vorstellung eine ihr entsprechende objektive Vorstellung gehört, wird auch jeder wirklichen, d. i. subjektiven Anschauung eine „Anschauung an sich“ entsprechen. Die obige Definition der Anschauungen erklärt uns dieselben nicht in ihrer Abhängigkeit von unserem Erkenntnisvermögen, denn Einfachheit und Einzigkeit des zugehörigen Gegenstandes sind innere Beschaffenheiten der Anschauungen an sich. Von diesen Anschauungen sind nun wohl zu unterscheiden die Begriffe, welche alle Vorstellungen umfassen, die nicht Anschauungen sind und auch keine Anschauung zu ihrem Bestandteil haben. So ist z. B. die Vorstellung: Etwas, ein blosser Begriff, denn obwohl sie zwar einfach ist, so hat sie doch unendlich viele Gegenstände; nicht minder ist die Vorstellung: Gott, ein blosser Begriff, denn obwohl diese Vorstellung bloss einen Gegenstand hat, so ist sie doch aus Teilen zusammengesetzt. (Gott ist nämlich im Sinne der Religionswissenschaft Bolzano's „das Wesen, welches keinen Grund seiner Wirklichkeit hat“, und man sieht aus dieser Erklärung, dass der Gottesbegriff ein zusammengesetzter ist.)

Es sei noch erwähnt, dass in unserem Denken auch die gemischten Vorstellungen eine grosse Rolle spielen, d. h. Vorstellungen, die zwischen ihren Bestandteilen nicht nur Begriffe, sondern auch Anschauungen haben. So ist z. B. „Die Rose, die diesen Geruch verbreitet“, eine gemischte Vorstellung, weil das Wort „diesen“ auf eine Anschauung hindeutet.

Um den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen noch lebendiger hervortreten zu lassen, soll betont werden, dass Anschauungen als solche nicht mitteilbar sind wie die

Begriffe. Eine Anschauung nämlich hat bloss einen einzigen Gegenstand, möge also eine andere Anschauung der ersten noch so ähnlich sein, so hat sie doch einen anderen Gegenstand und gehört zu einer anderen „Anschauung an sich". Mit anderen Worten, wir können nicht dieselbe „Anschauung an sich" zweimal anschauen; umsoweniger können meine Anschauung und deine Anschauung einer und derselben „Anschauung an sich" entsprechen. Einen und denselben objektiven Begriff vermögen wir aber des öfteren zu denken, und er kann auch durch beliebig viele Personen gedacht werden. Hierauf beruht die Mitteilbarkeit der Begriffe.

§ 14. Kritik der Vorstellungstheorie Bolzano's.

Die Bedenken, die ich im § 7 gegen den Begriff der „Sätze an sich" erhob, dürften ihre Geltung grösstenteils auch dem Begriffe von „Vorstellungen an sich" gegenüber behaupten. Auch hier müsste untersucht werden, ob bei einer Vorstellung in allen Fällen davon abgesehen werden könnte, ob sie in Worte gefasst ist, ferner ob man auch davon abstrahieren könnte, dass sie und von wem sie vorgestellt wird. Auch hier fragt es sich, ob eine unvorgestellte Vorstellung keinen inneren Widerspruch involviert, gleich den „Sätzen an sich", die ebenfalls von niemandem gedacht sind. Die „Vorstellung an sich" oder die objektive Vorstellung bildet nämlich den eigentlichen Inhalt einer gedachten Vorstellung und das Denken an dieselbe ist nichts als ein Erscheinen dieses Inhaltes in unserem Geiste. Da nun die objektive Vorstellung keine Realität hat, und Wirklichkeit bloss der gedachten oder subjektiven Vorstellung zukommt, so wären alle unsere Vorstellungen zugleich seiend nicht seiend: sie hätten keine Existenz ihrem Inhalte nach und sie hätten zugleich auch Existenz insofern sie Erscheinungen in unserem Gemüte sind. Diese Einwürfe, die ich schon § 7 erhoben habe, brauche ich hier nicht weiter auszuführen, und ich beschränke mich bloss auf Bemerkungen, die sich speziell auf „Vorstellungen an sich" beziehen.

1. Erst hier bei der Lehre von den „Vorstellungen an sich" tritt es deutlich hervor, dass Bolzano es auf ein übersprachliches Denken abgesehen hat. Nun könnte man wohl

bei einem Menschen von einem untersprachlichen Denken sprechen, wenigstens könnte das Denken eines Säuglings als ein solches bezeichnet werden; ein übersprachliches Denken jedoch besitzen wir nicht; zum mindest könnte dasselbe in der Philosophie und Wissenschaft garnicht verwertet werden, da es hier immer darauf ankommt, das Gedachte auch in Worte fassen zu können. Die objektiven Vorstellungen Bolzano's erwecken den Schein, als ob wir nunmehr aller sprachlichen Banden los und ledig wären und frei im Reiche der sprachlosen Gedanken umherfliegen könnten. Dies ist jedoch blosser Schein! Das extreme Streben nach Befreiung des Gedankens von allen subjektiven Bedingungen desselben hat bei Bolzano zur Folge, dass wir in all unserem Denken in erhöhtem Masse der Sklaverei des sprachlichen Ausdrucks verfallen. Weil eine subjektive Vorstellung aus Teilen besteht, folgert er, dass auch eine objektive Vorstellung aus Teilen bestehen müsse. Die Vorstellung: „Ein Dreieck, welches gleiche Seiten hat" besteht in ihrem sprachlichen Ausdruck aus 6 Wörtern, also müsste die zugehörige „Vorstellung an sich" der ersten Vermutung nach aus ebensovielen Bestandteilen zusammengesetzt sein. Nun macht uns freilich Bolzano darauf aufmerksam, dass das Wort „Ein" nur zur sprachlichen Bezeichnung gehöre, sodass die fragliche „Vorstellung an sich" vor der Hand bloss aus 5 „Vorstellungen an sich" zusammengesetzt wäre, und bei der näheren Betrachtung der einzelnen Teilvorstellungen noch in mehrere Teile zerfällt werden könnte: wer erkennt jedoch nicht, dass diese ganze Auffassungsweise auf eine blosse Spielerei mit Worten hinausläuft? Die sogenannten objektiven Vorstellungen Bolzano's hätten nur dann einen logischen Wert, wenn wir uns überzeugen würden, dass unsere subjektiven Vorstellungen sich nach jenen objektiven zu richten haben; nun sehen wir aber, dass die Sache sich umgekehrt verhält, denn die objektiven Vorstellungen sind es, die sich im ganzen und grossen nach unseren subjektiven Vorstellungen richten; sie bestehen nämlich aus soviel Teilen, als wir im allgemeinen Worte brauchen, um die subjektive Vorstellung auszudrücken und jeden Teil des sprachlichen Ausdrucks abermals deutlich zu erklären. Während uns also der Schein vorgespiegelt wird, dass wir es mit objektiven Vorstellungen zu

thun haben, wird ein jedes Wort, dessen wir uns in subjektiver Weise bei der Erklärung einer Vorstellung bedienen, zu einem objektiven Bestandteil der „Vorstellung an sich“ erhoben. Die spezifische Natur der Muttersprache, in der wir uns ausdrücken, ja auch unsere individuelle Ausdrucksweise wird zu einer Gesetzgeberin des Reiches der „Vorstellungen an sich“. Das führt aber zu einer Schreckensherrschaft des Wortes in der Logik, d. h. zur absoluten Scholastik.

2. Die Teile einer subjektiven Vorstellung folgen in der Zeit aufeinander; nun sollen nach Bolzano die Teile einer objektiven Vorstellung ebenfalls eine Aufeinanderfolge haben, obzwar diese eine ausserzeitliche sein müsste. Wer erkennt es hier nicht, dass die sogenannten objektiven Vorstellungen sich nach den subjektiven zu richten haben? Wer vermag sich auch eine Aufeinanderfolge ausserhalb der Zeit vorzustellen? Und angenommen, es gäbe eine Ordnung ausserhalb der Zeit, würden wir mit solchen Annahmen nicht in die Metaphysik geraten? Objektive Sätze und Vorstellungen haben ja keine Existenz; und sie sollen eben deshalb nicht zu Wirklichkeiten erhoben werden, damit wir nicht dem Fehler einer metaphysischen Hypostase verfallen. Nun fordert aber Bolzano von uns, dass wir innerhalb der nicht existierenden Sätze und Vorstellungen an sich Teile unterscheiden und diesen Teilen eine ganz bestimmte Ordnung zuschreiben sollen; wäre es da nicht konsequenter, jene Sätze und Vorstellungen an sich geradezu als übersinnliche Wirklichkeiten hinzustellen, statt ihnen diese Wirklichkeit abzusprechen, und sie hinterher doch wie übersinnliche Wirklichkeiten zu behandeln: denn wie soll ein durchaus Nichtseiendes Teile, und wie sollen diese existenzlosen Teile eine bestimmte Anordnung haben.

3. Wenn in verschiedenen Sprachen die Wortfolge bei dem Ausdruck derselben zusammengesetzten Vorstellungen eine verschiedene ist, so müsste nach Bolzano auch die Ordnung der entsprechenden objektiven Vorstellungen eine verschiedene sein. Es gäbe dann „Vorstellungen an sich“ in lateinischer, deutscher etc. Anordnung. So trägt Bolzano, ohne es zu merken, zufällige sprachliche Unterschiede in das Reich der Gedanken an sich hinüber, und indem er völlig im sprachlich-Zufälligen stecken bleibt, meint er, von dem sprachlichen Ausdruck ab-

strahiert und unser Denken zu einem übersprachlichen erhoben zu haben. Aber so ergeht es allen Logikern, die da meinen, sich über den sprachlichen Ausdruck hinweggesetzt und in das Reich des reinen Gedankens erhoben zu haben. Eben diese hochfahrenden Denker sind es, die sich in die Zufälligkeiten des sprachlichen Ausdrucks am meisten verstricken; der besonnene Logiker hingegen wird sich dessen stets bewusst sein, dass er in allen seinen Gedankenwendungen von der Sprache abhängig ist und wird eben durch dieses Abhängigkeitsbewusstsein dahin gelangen, das Zufällige, in dem sprachlichen Ausdruck eliminieren zu lernen. Wir dürfen es als das Hauptproblem der Logik betrachten, Methoden zu finden, wie man das Zufällige im sprachlichen Ausdruck zu überwinden und zu beseitigen habe. Die schlimmste aller Methoden wäre es aber, uns einzubilden, dass wir schlankweg von der Sprache abstrahieren könnten und zu glauben, dass wir uns durch dieses Scheinmittel der Abstraktion von den Banden der Sprache wirklich befreit oder gar in das Reich der objektiven Vorstellungen emporgeschwungen hätten. Diese eingebildete Emanzipation von dem sprachlichen Ausdruck wäre im Grunde genommen nur die vollendete Tyrannisierung des menschlichen Denkens durch die Zeichen der Sprache.

4. Trotzdem nehme ich keinen Anstand zu erklären, dass die Vorstellungstheorie Bolzano's von grosser historischer Bedeutung für die Philosophie ist, denn erst sie lehrt uns durch ihre unvergleichliche innere Aufrichtigkeit und Strenge die tiefste Natur des scholastischen Denkens begreifen. Wir können den Scholastiker als einen solchen Denker definieren, der, je mehr er sich in die Zufälligkeiten des sprachlichen Ausdrucks verwickelt, desto mehr glaubt, über allen sprachlichen Ausdruck erhaben zu sein und im reinen Aether des Gedankens schwimmen zu können.

5. Charakteristisch für Bolzano ist es, wie gering er dabei von der Bedeutung der menschlichen Sprache denkt. Er meint, unser Denken wäre zwar sehr unsicher, wenn wir keine sprachlichen Zeichen hätten, doch könne er der Anschauung, die unter anderem auch die beiden Reinhold (Vater und Sohn) zum Ausdruck bringen, dass ohne die Sprache gar kein Urteil möglich wäre, durchaus nicht zustimmen. Auch die Tiere

urteilen, behauptet Bolzano, trotzdem sie keine Sprache haben. Ja, er spricht die Meinung aus, dass jemand schon Gedanken haben müsse, ehe er daran ginge, auch nach Zeichen für dieselben zu fahnden; kurz, er neigt jenem bekannten seichten Rationalismus zu, der da annimmt, dass die Menschen, nachdem sie einsahen, es sei zweckmässig, einander Gedanken mitzuteilen, auch zu der klugen Einsicht gelangten, dass jenem Zwecke durch die künstliche Konstruktion einer Sprache Genüge geleistet werden könnte. „Dass der Mensch die Sprache zunächst nicht zu dem Zwecke, um mit sich selbst, sondern um mit Anderen zu reden, also nur aus Veranlassung jener geselligen Verbindungen, die er mit anderen seines gleichen angeknüpft hatte, ersonnen habe, scheint gewiss." (W. III, § 285, S. 80). Wer so gering von der menschlichen Sprache denkt, der beweist nur, wie sehr sein Geist noch geknebelt ist durch die Worte, die er gebraucht. Denn je tiefer ein Geist in der Sklaverei der Worte steckt, desto weniger wird er sich dieser Sklaverei bewusst, und desto geringere Bedeutung will er der Sprache zuerkennen. Übrigens erkennt man an der Geringschätzung der Sprache auch den einseitigen Mathematiker, der das sprachliche Zeichensystem nach Analogie der mathematischen Formelsprache auffasst und dementsprechend für ein künstliches Zeichensystem hält, ja vielleicht auch für ein sehr unvollkommenes künstliches System, das etwa durch eine mathematische Universalsprache im Sinne Leibnizens ersetzt werden sollte.

6. In seiner Auffassung von der Sprache wurzelt auch die eigentümliche Lehre Bolzano's von der Zusammensetzung unserer Vorstellungen, die in einem Punkte an die Locke'sche Theorie von den einfachen und zusammengesetzten Ideen erinnert, von ihr jedoch wesentlich verschieden ist. Für Bolzano z. B. ist die Reihe der folgenden Wörter „Dieser Körper, der durch 20 gleichseitige Dreiecke begrenzt ist", ein Ausdruck für eine zusammengesetzte Vorstellung an sich, die auf den ersten Anblick hin eine Zusammensetzung aus 9 Vorstellungen verrät und durch weitere Zerlegung ihrer Bestandteile auf eine noch grössere Anzahl von Elementen zurückführbar wäre. Nun scheint es mir aber, dass Bolzano in seiner Zusammensetzungstheorie auf einen sehr wichtigen Umstand gar keine

Rücksicht nahm. Denn ich kann in dem obigen Beispiele, die darin vorkommenden 9 Wörter als für sich bestehende Zeichen von 9 Vorstellungen auffassen, die nichts miteinander zu schaffen haben; ich kann sie aber auch in einen einzigen Sinn zusammenfassen, sodass ich dasjenige erhalte, was Bolzano als zusammengesetzte Vorstellung bezeichnet. Nun ist es aber eine andere Thätigkeit meines Denkens, wenn ich den Sinn eines einzelnen Wortes für sich auffasse und wieder eine andere Thätigkeit, wenn ich mehrere Wortbedeutungen in eine einzige Bedeutung, in einen einzigen Sinn zusammenfasse oder zusammenfliessen lasse. Auf diesen Unterschied macht uns eben Bolzano, wie kein anderer Logiker, aufmerksam; denn wenn eine zusammengesetzte Vorstellung sich schliesslich in lauter einfache Vorstellungen auflösen lässt, die weiter nicht mehr zerlegbar sind, so ist es ganz gewiss eine wesentlich andere Funktion unseres Geistes, vermittels welcher wir eine unzerlegbare Vorstellung erfassen, als vermittels welcher wir aus solchen Elementen, die geistig-chemische Verbindung von zusammengesetzten Vorstellungen herstellen. Heisst nun jene Thätigkeit, durch welche wir einfache Vorstellungen erfassen, die „vorstellende Thätigkeit", so darf jene Funktion, welche durch einen geistigen Chemismus aus einfachen Vorstellungen neue Gebilde bereitet, keineswegs mehr eine vorstellende Thätigkeit genannt werden. So vermischt denn Bolzano unter dem Titel der Vorstellungskraft zwei wesentlich verschiedene Kräfte des Geistes, ohne sich dieser Vermengung bewusst zu werden.

7. Wie jene Thätigkeit benannt werden müsste, welche aus einfachen Vorstellungen zusammengesetzte erzeugt, vermag ich nun freilich nicht zu entscheiden. Sicherlich dürfte sie — im Sinne Bolzano's — niemals eine Urteilsthätigkeit genannt werden, denn er fordert von uns, dass wir Vorstellung und Urteil nie zusammenfallen lassen sollen. Er hätte vielleicht, um seine Theorie wirklich strenge zu fassen, zwischen einer elementaren und zwischen einer verbindenden Vorstellungsthätigkeit unterscheiden müssen: wodurch allerdings die bedeutsame Frage entstünde, was man unter dem verbindenden Vorstellen im Unterschiede vom Urteilen und vom elementaren Vorstellen zu verstehen haben.

8. Wir stehen hier vor einem offenen Probleme der Logik und es muss als ein Verdienst Bolzano's betrachtet werden, dass er dieses Problem in uns anregt. Die Frage, die hier vorliegt, ist von den Logikern noch kaum ventiliert worden, und sie liesse sich etwa auf die folgende Weise formulieren: Wie ist es möglich, dass der Sinn eines Wortes mit dem Sinne eines anderen so vereinigt wird, dass aus den zwei gesonderten Bedeutungen bloss eine Bedeutung hervorgeht, hinterher aber jede Bedeutung doch als selbständige stehen bleibt? Wie ist es z. B. möglich, dass die drei Wörter: „Diese gelbe Rose" bloss eine Vorstellung ergeben und doch zugleich drei verschiedene Vorstellungen erkennen lassen? Mit anderen Worten: Wie fliessen Vorstellungen zusammen, und wie behaupten sie in diesem Zusammenfliessen doch auch ihre Selbständigkeit?

9. Diese Frage musste hier notwendig aufgeworfen werden, um ein Urteil über die Zusammensetzungslehre Bolzano's zu gewinnen. Bestünden unsere Vorstellungen aus einfachen oder unzerlegbaren Vorstellungen, um nicht zu sagen, aus Vorstellungsatomen, so müsste eine zusammengesetzte Vorstellung aus unendlich vielen solchen Atomen entstehen, weil es sonst nicht begreiflich wäre, wie ihr Sinn zusammenfliessen und einen einzigen Sinn ergeben könnte. Wie wir uns den Raum als ins unendliche teilbar denken müssen, um einen kontinuierlichen Raum zu erhalten, so müsste eine Vorstellung ins Unendliche zerlegbar sein, damit der Sinn dieser Vorstellungsatome zusammenfliessen und eine Vorstellung ausmachen könne. Nun lehrt aber Bolzano, dass eine Vorstellung nicht aus unendlichen vielen Vorstellungen bestehe, oder dass wenigstens wir Menschen keine Vorstellung, die aus unendlich vielen Teilen besteht, zu fassen fähig sind. Dann ist es aber nicht begreiflich, wie z. B. zwei oder drei einfache Vorstellungen mit einander zusammenhängen könnten. Lässt sich zwischen eine einfache Vorstellung *a* und zwischen eine andere *b* keine dritte als Bindeglied einschieben und lässt sich dieses Einschieben nicht ins unendliche fortsetzen, dann bleibt es ein Rätsel, wie Vorstellungsatome zusammenhängen können. Meint man aber, dass zwei einfache Vorstellungen *a* und *b* nicht durch eine dritte Vorstellung etc. zusammenhängen, sondern

durch irgend eine geistige Thätigkeit zusammengefasst werden, (welche keine Vorstellungsthätigkeit sein darf), dann ist der Sinn dieser Auffassung dahin formulierbar, dass das Wesen der vorstellenden Thätigkeit (nämlich das Zusammenfassen der Vorstellungsatome in eine Vorstellung) keine vorstellende Thätigkeit ist. Die Lehre von den einfachen Vorstellungen lässt sich demnach, wie man sieht, in keiner Weise so durchführen, dass sie den Anforderungen einer logischen Konsequenz genügt.

10. Wenn es also Hegel für eine Art von Barbarei erklärte, von zusammengesetzten Vorstellungen zu sprechen, so werden wir ihm in diesem Punkte kaum widersprechen dürfen. Es scheint wirklich eine materialistische Auffassung darin zu liegen, die Vorstellungen wie die Körper nach einem Prinzipe der Zusammensetzbarkeit aus Elementen aufzufassen. Übrigens muss bemerkt werden, dass Bolzano in seiner Zusammensetzungslehre nicht durch irgend welche materialistische Neigung geleitet wird. Der Hang zur mathematischen Spekulation verleitet ihn zu dieser Theorie, denn es muss für einen Mathematiker vom höchsten Reize sein, das menschliche Denken auf einfache Vorstellungselemente zurückzuführen, weil, wenn dies möglich wäre, alles Denken nichts anderes sein könnte als eine mathematische Kombination von Vorstellungselementen. Es ist also die Leibniz'sche Universalmathematik die hinter der Vorstellungstheorie Bolzano's fühlbar wird.

11. Ich muss hier noch auf einen Umstand hinweisen, welcher der Zusammensetzungstheorie Bolzano's ziemliche Schwierigkeiten bereiten dürfte. Es giebt solche Begriffspaare, wie z. B. rechts und links, früher und später, ja und nein, die einen ganz eigentümlichen und höchst innigen begrifflichen Zusammenhang repräsentieren. Der Begriff rechts kann garnicht zustande kommen, ohne dass auch der Begriff links zustande kommt und ähnlich bei den übrigen angeführten Paaren. Es giebt also Begriffe, die ein denkendes Wesen garnicht besitzen kann, ohne auch einen anderen (den ersten in eigentümlicher Weise ergänzenden) Begriff zu besitzen. Gäbe es nun sogenannte einfache Begriffe im Sinne Bolzano's, so müssten diese lauter durchaus selbständige Begriffe sein, echte Elemente,

deren Vorhandensein im Verstande nicht erst von der Existenz eines anderen Begriffes abhängig ist. Es scheint mir, dass das Vorhandensein von Zwillingsbegriffen, wie ich am liebsten die obengenannten Begriffspaare benennen möchte, nicht gut vereinbar ist mit der Lehre von den einfachen Vorstellungen. Und gerade jene Zwillingsbegriffe spielen eine höchst bedeutsame Rolle in all unserem abstrakten Denken, wie ich dies in meiner Schrift „Az ész törvénye“ (Das Prinzip des Verstandes) betont habe.

12. Ich gehe nunmehr zu der zweiten Distinktion Bolzano's über. Ganz sonderbar muss es da den unbefangenen Leser berühren, wenn er vernimmt, dass die Unterschiede der Anschauung und des Begriffs objektive Unterschiede der „Vorstellungen an sich“ wären und unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen bestünden. Wir sind so sehr gewöhnt, die besagte Unterscheidung mit dem Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand in Verbindung zu bringen, dass wir ziemlich betroffen sind zu hören, der Unterschied von Anschauung und Begriff bestände auch dann, wenn es nirgends eine Sinnlichkeit und einen Verstand geben würde. Auf solche Weise kann alles, was im innigsten Zusammenhange mit unserer geistigen und leiblichen Organisation steht, von derselben abgetrennt und im Lichte einer künstlichen Objektivität betrachtet werden. Die Objektivierung alles Subjektiven ist eben die Hauptleidenschaft Bolzano's.

13. Diese künstliche Objektivierung erreicht ihren Höhepunkt in dem Begriffe der „Anschauung an sich“. Denn eine Anschauung ist im Sinne Bolzano's etwas einziges, zu der niemals mehr zurückgekehrt werden kann, d. h. die sich als ebendiese Anschauung nie wieder erleben lässt und auch niemandem mitgeteilt werden kann. Sie ist also an die Person gebunden, deren Erlebnis sie ist, wie nicht minder an den Augenblick, in welchem sie erlebt wird: und zwar in solcher Weise, dass sie nie wieder erlebt werden kann. Trotzdem fordert Bolzano, dass wir davon absehen, dass sie ein Erlebnis ist und durch wen sie erlebt wurde! Wenn man bei einem Begriffe davon absehen soll, dass er gedacht wird, so lässt sich eine solche Forderung noch dadurch motivieren, dass ein und derselbe Begriff (wie z. B. der Begriff eines Kreises) durch

beliebig viele Personen gedacht werden kann, dass es also völlig gleichgültig sein darf, wer von uns an diesen Begriff denkt oder ob ihn in diesem Augenblick auch irgend jemand im Sinne hat. Nun ist aber eine Anschauung ein etwas, das nur einmal und nie wieder existiert, also nur in einer bestimmten Seele und in einem bestimmten Zeitpunkt: wie ist es da noch möglich, von dieser Seele und von diesem Zeitpunkte abzusehen? Kann es denn gleichgültig sein, in welcher Seele und in welchem Zeitpunkte jene Anschauung stattfindet? Gehört es nicht zum Wesen dieser Anschauung, einzig zu sein und nur in jener Seele sowie in jenem Zeitpunkte stattzufinden? So wenig ich bei dem Begriffe meines Ich von eben diesem Ich abstrahieren kann, so wenig hat es einen Sinn, bei einer Anschauung, die etwas einziges sein will, von dem einzigen Erlebnis, aus dem diese Anschauung eben besteht, zu abstrahieren. Der Hyperrationalismus oder Hyperlogismus Bolzano's kommt erst in dem Begriffe einer „Anschauung an sich" zu seinem höchsten Ausdruck.

14. In der Vorstellung: „Dies, welches ein Rot ist", betrachtet Bolzano bloss das „Dies" als Zeichen der Anschauung, hingegen ist „Rot" schon ein Begriff. Gewöhnlich denkt man, dass das Wort „Rot" dazu dienen soll, eine jede Anschauung irgend eines „Roten" zu bezeichnen; Bolzano ist jedoch ganz anderen Sinnes. Um Anschauungen zu bezeichnen, haben wir in unserer Sprache nur solche hinweisende Wörter wie „Dies" oder „Jenes". Wörter hingegen, wie Rot, Wohlriechend, Süss sind nach Bolzano Zeichen für reine Begriffe, d. h. Begriffe, die bis in ihre letzten Elemente zerlegt, nur aus begrifflichen Bestandteilen bestehen und aller Anschauung bar sind. Ob nämlich eine Vorstellung gemischter Natur ist, d. h. ob sie auch Anschauungen zwischen ihren Bestandteilen enthält, das erkennt man am leichtesten, wenn man untersucht, ob jene Vorstellung irgend eine Beziehung zu einem bestimmten Zeitpunkte hat; so giebt sich z. B. die gemischte Natur der Vorstellung Sokrates dadurch kund, dass ich mir einen Philosophen denke, der vor ungefähr zweitausend Jahren lebte. In den Vorstellungen Rot, Süss, Wohlriechend ist aber auch nicht die versteckteste Beziehung zu irgend einem Zeitpunkte, einem gegenwärtigen oder auch vergangenen, wahrzunehmen; diese

Vorstellungen enthalten also zwischen ihren Bestandteilen keine Anschauungen. Bolzano hält dafür, sie wären „Begriffe von gewissen Gesetzen, nach denen die Veränderungen in unserer Seele, welche die Gegenstände unserer Anschauungen sind, vor sich gehen". (W. III, § 286, S. 89.) Ist es nicht offenbar, sagt er, dass die Veränderung, welche unsere Seele erfährt, wenn wir hören, riechen oder sehen, verschiedener Art sind, wie nicht minder, wenn wir etwas rot, gelb oder grün sehen. Das eigentümlich Gesetzmässige in solchen Veränderungen fassen wir in Begriffe, deren Teilvorstellungen jedoch in unserem Bewusstsein so rasch vorbeifliegen, dass wir ihrer nicht bewusst zu werden vermögen. So naturwissenschaftlich und modern dies gedacht zu sein scheint, so darf doch nicht vergessen werden, dass Bolzano das Rot, das Grün etc. für reine Begriffe erklärt. Allerdings meint er, dass sich mit diesen Begriffen auch Widerbelebungen von Anschauungen des Roten, des Grünen etc. vermischen, doch sind diese Widerbelebungen bloss Begleiterinnen der Begriffe, und als solche von denselben wohl zu unterscheiden.

15. Nun scheint es mir aber eine fundamentale Verirrung Bolzano's zu sein, wenn er die Wörter „Dies" und „Jenes" nicht als Zeichen von Begriffen, sondern von Anschauungen gelten lasssen will. Die Wörter „Dies" und „Jenes" bezeichnen ein ganz beliebiges Dies oder Jenes, ganz so wie das Wort „Rot" auf ein ganz beliebiges Rot Anwendung finden kann. Ist also „Rot" ein Begriff, so sind auch „Dies" und „Jenes" Begriffe; oder umgekehrt sind „Dies" und „Jenes" Anschauungen, so ist auch „Rot" eine Anschauung. Hiermit haben wir erwiesen, dass Bolzano zwischen Anschauung und Begriff nicht zu scheiden vermag.

16. Bolzano will eben Anschauungen und Begriffe so von einander scheiden, als ob sie durchaus nichts miteinander zu schaffen hätten. Eine solche Scheidung ist jedoch undurchführbar, denn wir vermögen in unserem logischen Denken auf eine Anschauung nie anders zurückzukommen, als dass wir sie unter einen Begriff stellen, welchen wir sprachlich durch ein Wort ausdrücken. Eine Anschauung nämlich ist im Sinne Bolzano's etwas Einziges, sie kann also logisch nie anders vorgestellt werden als durch einen Begriff, der nicht nur auf

jene Anschauung in ihrer Einzigkeit, sondern auch auf beliebige ähnliche Anschauungen passt. Vergeblich bemüht man sich, den Begriff einer Anschauung so festzustellen, dass dabei der Begriff eines Begriffes gar nicht in Rede kommt. In solchen Bemühungen kommt immer nur eine Entzweiung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Sensualismus und Rationalismus zum Ausdruck. Die richtige Erkenntnislehre muss sich aber zweifellos die Versöhnung dieser Gegensätze zur Aufgabe machen.

17. Man erkennt in den Bemühungen Bolzano's die Anschauungen von den Begriffen zu trennen, ein über Leibniz hinausgehendes Streben und eine sehr wichtige Annäherung an Kant. Bolzano bekennt es offen, dass er es nur Kant verdankt, zu seinem Begriffe der Anschauung gelangt zu sein. Ist es ja bekannt, dass Leibniz die sinnlichen Anschauungen bloss für eine verworrene Art des begrifflichen Denkens hielt, oder um es mit kantischen Worten zu bezeichnen, dass er die Erscheinungen intellektuierte. Bolzano nun muss es zugeben, dass Kant hier gegen Leibniz im vollen Rechte ist; dadurch aber schwenkt sein Denken von Leibniz ab und wird zu einem vermittelnden Streben zwischen der Metaphysik der Weltharmonie und zwischen der Vernunftkritik Kant's. Die Vorstellungstheorie Bolzano's ist ein teilweises Zugeständnis an den Kritizismus; ein teilweises bloss, weil Bolzano das Zusammenwirken von Verstand und Sinnlichkeit bei der Entstehung der Erfahrung im Sinne Kant's nicht zugeben kann, d. h. von apriorischen Formungen einer Erkenntnismaterie nichts wissen will. Bei ihm tritt an die Stelle der kantischen Formenlehre jene Zusammensetzungstheorie, die ich im Obigen kritisch zu beleuchten bemüht war. Andererseits aber ist diese ganze Vorstellungslehre eine Umarbeitung der Leibniz'schen Erkenntnistheorie, um sie für die kantische Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile empfänglich zu machen. Durch die Annahme dieser fundamentalen Distinktion steht Bolzano im Lichte eines „Halbkantianers"; freilich werden wir sehen, wie bald sein Weg sich von demjenigen Kant's trennt.

V. Abschnitt.

Der Einfluss Kant's auf Bolzano.

§ 15. Analytische und synthetische Urteile.

Wenige Begriffsbestimmungen Kant's zeichnen sich durch eine solche Schärfe aus, wie die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile, die ja in einem auffälligen contradiktorischen Gegensatz zu einander stehen sollen. „Entweder das Prädikat *B* gehöret zum Subjekt *A* als etwas, was in diesem Begriffe *A* (versteckterweise) enthalten ist; oder *B* liegt ganz ausser dem Begriff *A*, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, im anderen synthetisch." Dass diese Distinktion einen mächtigen Widerstreit der Meinungen erregen musste, ist nur allzuleicht zu begreifen, wenn man bedenkt, dass sie das tiefste Problem der Logik aufwühlt: das Verhältnis des Begriffes zum Urteil, des Wortes zum Satz.

Die Definition der analytischen Urteile setzt nämlich voraus, dass wir in einem Begriffe in „versteckter" oder „verworrener" Weise einen ganzen Satz (oder gar mehrere) denken, und dass ein analytischer Satz nichts ist als ein verdeutlichter Satz, den wir schon in dem Subjektsbegriffe, wenn auch nur undeutlich, gedacht hatten. Durch diese Auffassung geht der eigentliche Unterschied eines Begriffes und eines Satzes verloren, denn ein Begriff wird sozusagen zu einem „virtuellen" Urteil, und ein Urteil unter Umständen zu einem entfalteten Begriff; wenigstens die analytischen Urteile wären nichts anderes als entfaltete Begriffe. Nur die synthetischen Urteile

wären dann eigentliche Urteile, denn sie liessen sich nicht durch die blosse Entfaltung eines Begriffes gewinnen. Man müsste über den Inhalt eines Begriffes „hinausgehen“ und ihn mit einem Begriffe völlig abweichenden Inhaltes verknüpfen, um zu einem synthetischen Urteil zu gelangen. Freilich entstehen durch diese Unterscheidung zweierlei schwerwiegende Bedenken: a) in Bezug auf die analytischen Urteile, ob es sich der Mühe lohnt, sich mit ihnen zu befassen, b) in Bezug auf die synthetischen Sätze, ob sie nicht bare Unmöglichkeiten sind, denn wie sollen Begriffe verknüpft werden d. h. wie soll zwischen ihnen eine Gemeinsamkeit bestehen, wenn der eine „ganz ausser dem anderen liegt“. Die Einteilung unserer Urteile in analytische und synthetische erweckt den Gedanken, dass all unser Urteilen sich entweder in Tautologien (analytische Sätze) oder in Widersprüchen (synthetische Sätze) bewegen müsste.

Man erkennt hier, dass mit der Einteilung der Sätze in analytische und synthetische die ganze Grundfrage nach dem Verhältnis eines Satzes zu einem Begriff aufgeworfen ist. Bolzano erklärt ganz offenherzig, dass er nicht zu sagen vermöge, was ein Satz sei und auch in der Geschichte der Logik vergebens darnach geforscht hätte, eine ihn befriedigende Erklärung des Begriffes zu finden. Diese Äusserung eines durch seine grossartige Wahrheitsliebe ganz besonders ausgezeichneten Denkers ist dazu geeignet, unseren Geist von mancher schweren Beklemmung zu befreien; denn es wirkt nichts beklemmender, als dass man meint, man müsse etwas wissen und sich im innersten eingesteht, dass man es im Grunde garnicht weiss. Wenn nun ein grosser Forscher den Mut hat, offen zu erklären, dass er garnicht wisse, was so viele andere zu wissen vorgeben, so ist dies sein Auftreten als eine Art von erlösender That zu betrachten.[1]) Wir vermögen keine Definition eines Satzes zu geben, d. h. wir sind nicht in der Lage, den Begriff eines Satzes so in Worten auseinanderzusetzen,

[1]) Die ausserordentliche Schwierigkeit, die in dem Probleme des Verhältnisses von Urteil und Vorstellung verborgen liegt, haben in neuester Zeit J. St. Mill und Brentano besonders kräftig auseinandergesetzt, ohne jedoch zu einer befriedigenden Lösung der fundamentalen Frage durchzudringen. (Vgl. Fr. Brentano, Psychologie I, Kap. 7, S. 266—306).

dass eines dieser Worte nicht schon den ganzen Begriff des Satzes in sich enthalten würde. Die Erklärung des Aristoteles und des Sextus Empirikus, dass ein Satz eine Rede sei, die entweder wahr oder falsch sein müsse. darf nur als eine Klassifikation der Sätze in wahre und falsche betrachtet werden. Zu einer Verständigung über den Begriff eines Satzes ist jene Klassifikation gewiss sehr geeignet; wir erfahren jedoch aus ihr nicht, wie sich der Begriff eines Satzes zu dem Begriffe eines Begriffes verhält.

Bolzano untersucht die Erklärungen mehrerer Dutzende von Philosophen über den Begriff eines Satzes, so unter anderen Definitionen von Hobbes, Locke, Malebranche, Condillac, Destutt de Tracy, Leibniz, Ramus, Euler, Knutzen, Feder, Platner, Tieftrunk, Krug, Suabedissen, Kiesewetter, Jakob, Metz, Maas, Hegel etc. etc. und setzt es fest, dass in alle diese Definitionen sich Worte einschleichen, welche schon den Begriff des Satzes in sich enthalten, wie z. B. bejahen, verneinen, beilegen, absprechen, verbinden, trennen, bestimmen eines Verhältnisses, aussagen, wahrnehmen, bemerken, einsehen etc., die den Begriff des Satzes stets mit irgend einem Nebenbegriffe verquicken. Eine Menge von Erklärungen leidet an dem Gebrechen, dass sie den Unterschied zwischen Satz und Begriff aufheben und hieher gehört auch die Definition Kant's, die er in der transscendentalen Analytik von einem Urteil giebt: „Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben.“ Abgesehen davon, dass in dem Begriffe einer Erkenntnis, (sei dieselbe mittelbar oder unmittelbar) schon der Begriff eines Urteils ganz enthalten ist, zeigt die obige Erklärung das Bestreben, den Begriff des Urteils auf denjenigen einer Vorstellung zurückzuführen. Dieses Streben kommt bei manchen Kantianern deutlich zum Durchbruch, so sagt Krug (L. § 51, Anm. 1) ganz offen heraus, dass jedes Urteil nichts anderes sei als ein deutlich gedachter Begriff. Schulze führt, um dies zu erläutern, das Beispiel an, „das Urteil: der Körper ist rot, enthalte dieselbe Verbindung der Begriffe, die in dem Begriffe eines roten Körpers vorkommen“ (L. § 85). Man könnte diese Hinneigung. das Urteil auf den Begriff zurückzuführen, noch mit beliebig vielen

anderen Citaten belegen, es ist dies jedoch nicht nötig, denn in der kantischen Auffassung von dem Wesen eines analytischen Urteils liegt es klar ausgesprochen, dass es nichts anderes sein soll als ein entfalteter Begriff.

Dem gegenüber betont Bolzano mit vollem Rechte, dass die Logik den Unterschied zwischen Begriff und Urteil nicht durch Übergänge verwischen lassen darf; freilich ist es aber dann schwer zu begreifen, wie er sich das Verhältnis zwischen Begriff und Urteil denkt, wenn er einerseits erklärt, dass ein Begriff einen Satz als Bestandteil in sich enthalten kann, andererseits aber auch zugeben muss, dass ein Satz immer aus Begriffen besteht. Auffällig ist es, wie es ein strenger Denker ohne tiefe Beunruhigung zu konstatieren vermag, dass nicht nur Begriffe Bestandteile von Sätzen, sondern auch völlig umgekehrt Sätze Bestandteile von Begriffen sein können. Entsteht dann nicht die Frage, ob denn der Begriff einer Zusammensetzung es nicht fordert, dass man entweder die Begriffe oder die Urteile als Elemente unseres logischen Denkens auffassen müsse, und ob es zulässig sei, dass sie beide bald als Elemente, bald als Zusammensetzungen hingestellt werden.[1]) Bolzano hat es allerdings nicht unterlassen, sich diese gewichtige Frage vorzulegen, er erklärt jedoch, dass er sich nicht zu entscheiden vermöge, ob er lieber dem Begriff oder lieber dem Urteile den Charakter des logischen Primates zugestehen soll; schliesslich neigt er zu der Auffassung, dass der Begriff eines Satzes einfacher sei als der Begriff eines Begriffes und meint also, dass man nicht den Satz definieren solle als eine Verbindung oder ein Verhältnis (eine Zusammengehörigkeit) von Begriffen, sondern den Begriff als einen Bestandteil eines Satzes, der für sich noch keinen Satz ausmacht. Ob es aber dann nicht anstössig ist, Sätze als Bestandteile in Begriffe eingehen zu lassen, untersucht er nicht weiter, sodass wir auch bei ihm über das Verhältnis von Begriff und Urteil im Dunkeln bleiben.

Trotzdem ist es ein hohes Verdienst Bolzano's, dass seine Logik die Frage nach dem Primat des Urteils oder des Be-

---

[1]) Die Auflösung dieses schwierigen Problemes ist in meiner „Neuen Theorie des Raumes und der Zeit„ angedeutet.

griffes mit grosser Offenheit aufwirft. Ich halte diese Frage geradezu für ein fundamentales Problem der Logik oder wenigstens für eine jener Hauptfragen, denen gegenüber jeder Logiker irgend eine Stellung nehmen sollte. Denn man sieht ja, dass die Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische, die seit Kant eine so hohe Bedeutung für die Erkenntnislehre erlangt hat, geradezu davon abhängig wird, wie wir über das Verhältnis von Begriff und Urteil denken. Der kantische Bogriff eines analytischen Urteils setzt nämlich voraus, dass ein Begriff als ein noch nicht verdeutlichter Satz aufgefasst werde oder umgekehrt, ein analytisches Urteil ein deutlich gedachter Begriff sei. Können wir dieser Auffassung zustimmen oder nicht?

Nehmen wir nun an, dass irgend ein Begriff A deutlich gedacht sich zu dem analytischen Satze, a_1 ist a_2, entfalte, so müssen sich doch die Begriffe a_1 und a_2, wenn sie deutlich gedacht werden sollen, wieder in analytische Sätze auflösen lassen, sodass man zu Sätzen a_3 ist a_4, a_5 ist a_6 etc. geführt wird. Könnte dieser Prozess der Zerlegung ins Unendliche fortgesetzt werden, so würde dies die Bedeutung haben, dass der Begriff A aus unendlichen vielen Begriffen zusammengesetzt sei, was gewiss niemand zugeben wird; es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, dass die Zerlegung des Begriffes A in die Bestandteile, welche in ihm nur dunkel gedacht sind, einen Abschluss finden müsse, dadurch, dass man zu gewissen Begriffen gelangt, die weiter nicht zerlegbar oder einfach sind. Diese Folgerung hat Bolzano thatsächlich gezogen, und er nimmt an (wie wir dies in § 13 sahen), das allen unseren Begriffen ein System einfacher Begriffe zu Grunde liegt;[1]) doch ist dies weder kantisch gedacht, noch auch logisch irgendwie zu rechtfertigen. Denn wenn wir all unser Denken in ein System einfacher Begriffe zerlegen, die ihrer Natur nach ganz und gar auseinanderliegen müssen, so ist, wie ich dies in § 14 zeigte, nicht abzusehen, wie dieselben miteinander kommunizieren könnten. Eine jede einfache Vorstellung wäre dann etwas völlig in sich Abgeschlossenes; eine

[1]) Hier tritt es also deutlich hervor, dass Bolzano's Lehre von der Zusammensetzung der Vorstellungen eine Vorbereitung zur kantischen Theorie der analytischen und synthetischen Urteile sein will.

könnte in die andere nicht überfliessen, und wir wären unfähig, zusammengesetzte Begriffe oder gar Sätze zu bilden: mit einem Worte, unser Denken wäre atomisiert, d. i. völlig zerrieben. Auch beruht diese ganze Auffassungsweise auf einer Verwechselung des Begriffes mit seinem Zeichen, des Gedankens mit dem sprachlichen Ausdruck. Weil wir fähig sind, das Zeichen eines Begriffes in eine Reihe von Zeichen auseinanderzulegen, meint Bolzano, dass wir den Begriff selbst zerlegt hätten, und das wir auf diesem Wege gewissermassen zu chemisch-einfachen Begriffen gelangen könnten. Schon der Umstand, dass es möglich ist, denselben Gedanken in sehr verschiedener Weise auszudrücken, und dass verschiedene Sprachen denselben Gedanken mit einer ganz anderen Anordnung und Zusammensetzung der Zeichen darlegen, sollte uns eine Warnung sein, dass wir die Zahl, Anordnung und Struktur der sprachlichen Zeichen nicht verwechseln sollen mit der Zusammengesetztheit unseres Denkprozesses. Ich nenne jene Verirrung des Denkens, die den Gedanken mit seinen Zeichen verwechselt, einen logischen Materialismus Alle Scholastik ist mehr oder minder geneigt, diesem logischen Materialismus zu verfallen, und wie man zu sagen pflegt: den Geist durch den Buchstaben zu ertöten. Ich sehe also in dem Versuche, alle unsere Begriffe auf einfache zurückzuführen, eine Alchimie des Geistes, und kann deshalb der Lehre von den einfachen Vorstellungen nicht zustimmen.

Nun fordert aber die kantische Definition der analytischen Urteile von uns, dass wir einen Begriff so auffassen sollen, als ob in ihm, wenn auch in verworrener Weise, ein ganzer Satz gedacht wäre. Dies ist nur möglich, wenn wir einen Begriff aus dunkel gedachten Bestandteilen zusammengesetzt denken, die an das Licht des Bewusstseins gezogen werden können. Diese Bestandteile aber müssen entweder ins unendliche zerlegbar sein, oder sie müssen nach einer endlichen Anzahl von Teilungen zu einfachen Bestandteilen führen; da nun, wie wir gesehen, keine der beiden Annahmen logisch durchführbar ist, so muss die kantische Definition als eine problematische oder richtiger: ein Problem in sich bergende betrachtet werden. Dieses Problem ist eben kein anderes als die Frage nach dem Verhältnis zwischen Begriff und Urteil.

Man wird hier vielleicht bemerken, dass dieses Resultat ein bloss negatives wäre, aber ich glaube, dass auch negative Ergebnisse in der Wissenschaft von einigem Nutzen sein können. Jedermann fühlt es, dass es etwas anderes ist, unsere Gedanken zu erläutern als zu neuen Gedanken vorzudringen und Jedermann fühlt deshalb die hohe Wichtigkeit der kantischen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen. Aber wir dürfen dieses Gefühl nicht verwechseln mit einem Wissen, d. h. wir dürfen nicht gleich auch meinen, wir wüssten klärlich anzugeben, worauf es beruhe, dass wir das eine Mal unsere Gedanken bloss erläutern, das andere Mal hingegen überzeugt sind, zu neuen Gedanken vorgedrungen zu sein. Es ist dies ein über die Massen schwieriges Problem, denn es heisst ein Kriterium zu finden, für den Unterschied zwischen ewig alt und ewig neu. Nun kann sich aber jedermann aus der Geschichte der Wissenschaften darüber belehren lassen, dass noch nie ein sogenanntes Neues zu Tage gefördert wurde, das man nicht in irgend einer Weise für alt befunden hätte, und umgekehrt scheint auch das älteste in jedem Geiste, der es reproduziert, den Anstrich eines neuen zu erhalten. Mit anderen Worten: Kaum wäre es möglich, etwas gründlich zu erläutern, ohne unser Wissen dadurch zu erweitern und umgekehrt, alle Erweiterung unseres Wissens dürfte in einem gewissen Sinne auch als Erläuterung des Schon-Gewussten aufgefasst werden. Bei dieser Sachlage ist es nur zu begreiflich, dass es leichter ist, den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen zu ahnen als denselben wissenschaftlich und endgültig zu formulieren. Die kantische Definition, ist, wie wir uns überzeugten, ein bloss verdecktes Problem, und wir dürfen sie also nicht als eine Lösung betrachten. Mit dieser Einsicht scheint mir etwas Beträchtliches gewonnen zu sein, denn nichts schädigt so sehr die Wissenschaft, als wenn man Probleme für Lösungen hält. Ganz besonders hängt ein jeder Fortschritt in der Philosophie davon ab, dass wir zunächst einsehen, dass wir nicht wissen, was wir zu wissen vermeinten. Diese Einsicht in unsere Unwissenheit ist es immer gewesen, die der Wahrheit eine neue Gasse öffnete.

Noch sei es bemerkt, dass Bolzano eine neue Definition

der analytischen und synthetischen Sätze vorschlägt, die den mathematisierenden Logikern willkommen sein dürfte. Er führt eine Methode der Untersuchung von Sätzen ein, die in der Logik nie gebräuchlich war, indem er einzelne Bestandteile eines Satzes als variabel betrachtet und prüft, ob die so erhaltene Reihe von Sätzen wahr oder unwahr sei.[1]) Betrachten wir z. B. den Satz: „Ein Thaler und noch ein Thaler sind zwei Thaler" und denken uns in demselben die Vorstellung Thaler durch eine beliebige andere ersetzt, so erhalten wir eine Reihe von lauter wahren Sätzen, vorausgesetzt, dass die substituierte Vorstellung solcher Art ist, die den vorliegenden Satz nicht um ihren Sinn bringt, oder wie Bolzano sagt, nicht gegenstandslos macht. (W. II, § 147, S. 77.) Ein Satz nun heisst analytisch, wenn er so beschaffen ist, dass eine der Vorstellungen, aus welchen er besteht, durch eine beliebige andere ersetzt werden kann, ohne dass hierdurch die Wahrheit oder Unwahrheit des Satzes alteriert wird. So ist z. B. der Satz: „Dies Dreieck hat die Beschaffenheit, dass die Summe seiner Winkel zwei Rechte beträgt", im Sinne Bolzano's eine analytische Wahrheit, weil in demselben die Vorstellung „Dies" durch die Vorstellung „Jenes" oder auch eine beliebige andere ersetzt werden kann, ohne dass der Satz aufhören würde, wahr zu sein; freilich wird dabei vorausgesetzt, dass die substituierte Vorstellung solcher Art sei, dass sie den Satz nicht zu einem Unsinn mache. Synthetisch hingegen wären die Sätze, die nicht analytisch sind, d. h. in denen kein Bestandteil zu finden ist, dessen Variation die Wahrheit des Satzes unberührt lassen würde.

Man ersieht aus dieser Erklärung, dass Bolzano den Begriff eines analytischen Satzes wesentlich erweitert, indem er die Sätze der Arithmetik und Geometrie, die Kant als synthetische auffasste, bloss als analytische gelten lassen will. Der Mathematiker betrachtet solche Sätze wie $(a + b)\,c = ac + bc$ als Identitäten und hält dafür, dass eine Gleichung identisch ist, wenn dieselbe ihre Geltung auch bei beliebiger Er-

[1]) Diese Betrachtungsart liefert den Beweis dafür, dass Bolzano die logischen Urteile nach Analogie der mathematischen Funktionen aufzufassen geneigt ist.

setzung der in ihr vorkommenden Grössen fortbehauptet. Diese in der Lehre von den Gleichungen herrschende Auffassung will Bolzano auch auf die Sätze des Logikers übertragen.

Auch ist er bemüht, einen regelrechten Beweis dafür zu erbringen, dass es notwendig synthetische Sätze geben müsse. Kant und seine Anhänger, meint er, wären diesen Beweis schuldig geblieben, was zur Folge hätte, dass die synthetischen Sätze immer wieder bestritten wurden. Immer wieder erwachte die Frage, wie ein Merkmal, das in einem Begriffe nicht liegt, doch demselben beigelegt werden könnte? Das Verfahren, Beispiele vorzuführen, in welchen das Prädikat nicht in dem Begriffe des Subjektes enthalten sein soll, bezeichnet Bolzano als durchaus ungenügend, denn immer erstehe der Zweifel, ob nicht jener Prädikatsbegriff uns unbewusst doch schon im Subjektbegriffe stecken könnte. Bolzano führt nun (W. II, § 197, S. 332.) einen strengen Beweis, dass es notwendig synthetische Sätze geben müsse. Es wäre überflüssig, den Beweis in seiner pedantischen Weitschweifigkeit hier zu reproduzieren, denn es genügt, den eigentlichen Kern desselben zu erfassen. Man erinnere sich des wichtigen Lehrsatzes aus der Vorstellungstheorie Bolzano's (§ 13), demzufolge die Bestandteile einer Vorstellung nicht zu verwechseln sind mit den Merkmalen seiner Gegenstände; so dass gewisse Merkmale den Gegenständen notwendig zukommen können, ohne auch als Bestandteile ihrer Vorstellungen zu figurieren. So enthält z. B. die Vorstellung eines gleichseitigen Dreieckes noch nicht die Vorstellung der Gleichwinkligkeit, obwohl gleichseitige Dreiecke auch notwendig gleichwinklig sind. Verhält sich dies aber wirklich so, dann leuchtet es ein, dass es auch synthetische Sätze geben müsse; denn wenn wir von einer Subjektsvorstellung das aussagen, was derselben zukommt, ohne dass es auch in derselben gedacht war, so erhalten wir eben einen synthetischen Satz. Kant hätte also um seiner Lehre die nötige Strenge zu geben, eine Unterscheidung machen sollen zwischen Bestandteilen einer Vorstellung und Merkmalen der entsprechenden Gegenstände, denn erst wenn wir zeigen, dass eine Vorstellung nicht der Inbegriff aller notwendigen Merkmale eines Gegenstandes ist, kann es begreiflich gemacht werden, dass einer Subjektsvorstellung auch

solche Prädikatsvorstellungen zugeeignet werden können, die in ihr noch nicht gedacht waren.

Im letzten Grunde beruht aber die Möglichkeit von synthetischen Urteilen darauf, dass eine jede Vorstellung in einfache Vorstellungselemente zerfällt werden kann. In einer einfachen Vorstellung kann keine andere Vorstellung mitgedacht sein, als sie selbst, und ein Satz, der einfache Vorstellungen mit einander verknüpft, muss notwendig ein synthetischer sein. Überall läuft also die Unterscheidung von analytischen nud syntethischen Sätzen auf eine Unterscheidung von einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen hinaus; und dies ist es eben, was meiner Auffassung nach jene Unterscheidung zu einer problematischen macht. Die Lehre von den analytischen und synthetischen Urteilen steht und fällt mit der Lehre von den einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen.

Man ersieht aus diesen Betrachtungen, dass der Kritizismus in einem einzigen, aber allerdings hochwichtigen Punkte auf den Geist Bolzano's eine ungemein anziehende Kraft ausübte. Die Lehre von den analytischen und synthetischen Urteilen war der Denkart Bolzano's entsprechend, und er hat sie sich, wenn auch mit einigen Modifikationen, angeeignet; ja er hat ihr zuliebe eine ganz neue Theorie von der Zusammensetzung unserer Vorstellungen ersonnen. Die Unterscheidung von einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen soll dazu dienen, das Vorhandensein von analytischen und synthetischen Urteilen in endgültiger Weise zu begründen. Freilich ist es eben diese Begründungsweise, durch welche sich Bolzano endgültig von Kant abwendet. Er macht sich die grundlegende kantische Distinktion in seiner Weise zu eigen, um den Kritizismus aus den Angeln zu heben, und die Leibniz'sche Metaphysik siegreich über dieselbe zu erheben. Ein grösserer Streiter für Leibniz ist der deutschen Philosophie nicht erstanden, als es Bolzano war.

Da Bolzano eine Neubegründung der synthetischen Urteile liefert, ist er in der Lage, die Hauptfrage des Kritizismus: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ in wesentlich anderer Weise als es Kant gethan zu beantworten. Er benützt die Frage, um sich endgültig von Kant abzuwenden, und eine Restauration der Metaphysik zu ermöglichen.

VI. Abschnitt.

Bolzano's Abwendung von Kant.

§ 16. Materie und Form der Erkenntnis.

Nachdem ich bisher bestrebt war, der Parallele zwischen den Lehren Kant's und Bolzano's eine je breitere und festere Grundlage zu geben, können nunmehr meine weiteren Auseinandersetzungen einen rascheren Gang nehmen. Wir haben (§ 9) gesehen, dass Kant den Unterschied von A priori und A posteriori in einem doppelten Sinne nimmt: einmal wendet er ihn als Klassifikationsprinzip auf Urteile (oder Begriffe) an, das andere Mal ist er ihm ein Zusammensetzungsprinzip unserer Urteile (wie nicht minder unserer Begriffe). In dem ersteren Sinne ist seine Unterscheidung mit der Leibniz-Bolzano'schen (von den Begriffs- und Thatsachenwahrheiten) in innigster Weise verwandt; und erst im zweiten Sinne tritt sie in einen direkten Gegensatz zu Leibniz, indem sie unser Erfahrungswissen aus einem sinnlichen Stoffprinzip und einem verständigen Formprinzip hervorgehen lässt, was sowohl Leibnizen, als auch dem grössten Jünger seiner Philosophie, nämlich Bolzano, ferne lag.

Nun habe ich aber gezeigt, dass dieses Zerlegen unserer Erfahrungserkenntnis in zwei zusammensetzende Faktoren zur Folge hat, dass wir jeden Faktor wieder weiter zerlegen müssten. Diese Konsequenz macht sich denn auch in der kantischen Philosophie in unerbittlicher Weise geltend, wie dies gleich in der Lehre von der sinnlichen Erkenntnis zu Tage tritt. Die Materie der Erkenntnis, so wie sie durch die

Sinnlichkeit gegeben wird, muss selber in zwei Faktoren zerfallen: in eine recht eigentlich ungeformte Materie und in eine Anschauungsform derselben. Ursprünglich mochte man denken, dass alle Formen unseres Erkennens aus dem Verstande stammen, während aller Stoff durch die Sinne gegeben ist. Es konnte jedoch bei dieser einfachen Zusammensetzungsformel nicht bleiben. Die beiden Faktoren einer Erkenntnis mussten unversehens wieder Erkenntnisse sein und sich weiter in einen formalen und materialen Faktor spalten lassen. Die Materie der Erkenntnis muss, da sie selbst wieder als Erkenntnis betrachtet wird, abermals in eine Materie und eine Form zerlegt werden, und diese neue Form, die durch eine Spaltung der Materie erhalten worden ist, erhält den Namen der „Anschauungsform". Dass sie ein zweites Spaltungsprodukt ist, geht daraus hervor, dass es zweifelhaft wird, ob sie recht eigentlich dem Verstande oder der Sinnlichkeit zugehörig betrachtet werden soll; denn es ist garnicht einzusehen, weshalb unsere Sinnlichkeit Formen haben müsste, da ja der Verstand als das formgebende Prinzip unserer Erfahrungserkenntnisse betrachtet werden soll.

Zum Überfluss muss auch die Sinnlichkeitsform noch in zwei Formen, in die des äusseren und die des inneren Sinnes, nämlich in Raum und Zeit zerfallen. Spielt dann aber nicht die Zeit wieder die Rolle einer „Form der Form" dem Raume gegenüber? Wenn nun unsere Empfindungen sowohl räumlich als auch zeitlich geformt werden müssen, wie kommt es dann, dass wir so höchst unbestimmt lokalisierte Empfindungen haben, wie es die Gehörsempfindungen sind, welche der räumlichen Anschauung so sehr ferne stehen, dass man den Gehörsinn auch einen Zeitsinn genannt hat. Hängt es etwa von dem Belieben der Empfindungen ab, ob sie sich einer räumlichen Formung unterwerfen wollen oder nicht? Können äussere Empfindungen der Raumformung gewissermassen ausweichen, um bloss in die Zeitform einzugehen? Aber ist denn dieses Geformtwerden des Empfindungsmaterials überhaupt ein zeitliches Geschehen? Wenn ja, dann muss eingestanden werden, dass die Formungen des Kritizismus psychologische Vorgänge sein müssten! Ist aber jenes Geformtwerden des Empfindungsmaterials kein zeitlicher Vorgang, dann sind alle Ausdrücke des Kritizismus, in

welchen es heisst, dass die Materie der Erkenntnis durch den Verstand geformt werden soll, bloss metaphorische Bezeichnungen.

Wenn man den Raum, die Form des äusseren, die Zeit hingegen die Form des inneren Sinnes nennt, so erweckt man durch diese Ausdrücke die Vermutung, dass die Empfindung zuerst durch die äussere Raumform und dann erst durch die innere Zeitform geformt werden müsste. Dann aber fragt es sich, wieso Empfindung aus der Raumform in die Zeitform hinübergelangen kann? Giebt es vielleicht noch eine dritte vermittelnde Form zwischen Raum und Zeit? Und was würde es nützen, wenn es auch eine solche dritte Form geben würde, da sie doch ihrerseits wieder von neuem vermittelt werden müsste ad infinitum. Hat man sich aber zu denken, dass die Raumform schon in der Zeitform darinstecke, so dass die Empfindungen nicht erst aus der äusseren in die innere Form hinüberwandern müssten, dann entstehen neue, unüberwindliche Schwierigkeiten. Enthält nämlich die Zeitform die Raumform in sich, dann bilden sie eine mystische Art von Zwillingsform, so dass alles, was in der einen sich befindet, auch in der anderen zugegen sein müsste. Dann würden aber die Wahrnehmungen des inneren Sinnes, d. h. unsere Erkenntnisse, die sich auf unsere eigene psychische Thätigkeit beziehen, nicht nur zeitlich, sondern auch räumlich geformt sein: wir würden unsere eigenen seelischen Vorgänge räumlich ausgebreitet sehen. Ähnliche Fragen erwachsen für den Kritizismus überall dort, wo es sich um den Übergang von der einen Form zu der anderen handelt; sie treten natürlich im verstärkten Masse auf, wo die Sinnlichkeit und der Verstand überbrückt werden soll. Die Schwierigkeiten, die ich oben berührt habe, nämlich wieso der äussere und der innere Sinn mit einander kommunizieren, d. h. wie Raumform und Zeitform miteinander zusammenhängen, scheint Kant nicht bemerkt zu haben, obwohl gerade der Zusammenhang der Raum- und Zeitform die wichtigsten Grundfragen der Physik und Psychologie oder noch richtiger ausgedrückt: die Frage nach dem Verhältnis der Physik zur Psychologie, in sich birgt. Derselbe Abgrund, der zwischen Physik und Psychologie gähnt, scheidet auch den äusseren von dem inneren Sinn, also auch die Raumform von der

Zeitform; desto auffälliger muss es also sein, dass der Kritizismus sich das grosse Problem des Zusammenhanges von Raum und Zeit garnicht zum Bewusstsein bringt. (Nur so konnte es geschehen, dass die transscendentale Ästhetik einen so geringen Teil der Vernunftkritik ausmacht.)

Die Schwierigkeiten aber, die Kant übersehen hatte, dort, wo es galt, den äusseren und den inneren Sinn zu überbrücken, türmen sich vor seinem geistigen Auge mit um so grösserer Gewalt auf, wo er die Sinnlichkeit überhaupt mit dem Verstande in Kommunikation setzen will. Denn das Empfindungsmaterial, das durch Raum und Zeit geformt wurde, ist sinnlich, die Kategorien hingegen oder die Stammbegriffe des Verstandes, sind intellektuell, und da fragt es sich, wieso der sinnliche Gehalt in die ihm durchaus fremden Verstandsformen eintritt, oder richtiger, durch diese Formen zu einer Erfahrungserkenntnis geprägt wird. Hier lässt Kant die Einbildungskraft vermittelnd zwischen die Sinnlichkeit und den Verstand treten und bedient sich jenes Hilfsmittels der Schemata, von denen später noch die Rede sein wird. Aber mit jeder neuen Vermittelung wachsen nur die Schwierigkeiten, die sich der Kritizismus selbst bereitet, denn ein jedes neue in das Formensystem unseres Geistes eingefügte Glied erheischt immer neue Vermittelungen. Derartige Fragen, wie ich sie oben aufgeworfen habe, mehren sich Schritt für Schritt, denn das mystische Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand, von Stoff und Form bei der Entstehung unserer Erfahrungserkenntnisse erscheint um so rätselhafter, je mehr man es zu verdeutlichen sucht. Nun ist es aber von grosser Wichtigkeit, diese Fragen nicht als einzelne, sondern in ihrer Gesamtheit und ihrer Wurzel zu erfassen. Sie entspringen alle aus der Annahme eines Form- und Stoffprinzipes unserer Erkenntnis. Hierauf beruht es zum grossen Teile, dass Kant sich im Verlaufe seiner kritischen Spekulation in immer neue znd neue Schwierigkeiten verwickelt. Diese Schwierigkeiten können thatsächlich nie ein Ende nehmen, sondern sich nur ins Unermessliche vermehren, denn ein jeder Faktor unserer Erkenntnis, zu dem man irgendwie gelangen mag, zerfällt gleich wieder in zwei neue Faktoren: in einen stofflichen Gehalt und in eine formale Bedingung.

Man kann der ewigen Zerlegung nur gewaltsam ein Ende bereiten, indem man an irgend einem Punkte erklärt, dass man wirklich zu einem reinen, d. h. völlig formlosen Erkenntnisstoff und andererseits zu einer reinen, d. h. völlig stofflosen Erkenntnisform gelangt sei. Dann aber gerät man erst recht in unüberwindliche Schwierigkeiten, denn der völlig formlose Erkenntnisstoff mündet in das „Ding an sich". Bei Licht betrachtet kann nämlich in einem Bewusstsein garnicht so etwas bestehen wie ein völlig formloser Erkenntnisstoff; denn was im Bewusstsein ist, hat die Form des Bewusstseins,[1]) kann also gar nicht ungeformt sein; und wäre etwas noch nicht geformt, so müsste es auch ausserhalb des Bewusstseins fallen. Also kann ein Erkenntnisstoff gar nicht in das Bewusstsein hineingeraten, denn auch der kleinste Teil desselben müsste die Bewusstseins-Form haben, und so blieb an ihr nichts Stoffartiges, nichts, was ungeformt wäre. Der Stoff der Erkenntnis würde ausserhalb des Bewusstseins liegen bleiben und innerhalb desselben gäbe es nur lauter Erkenntnisformen. Die letzte Konsequenz des Kritizismus ist, dass die Formen des Verstandes das Erfahrungsobjekt nicht nur machen, sondern auch ganz und gar ausmachen. (Fichte's Idealismus). Aber so rätselhaft auf der einen Seite der Erkenntnisstoff ist, so zweideutig ist auf der anderen Seite der Begriff einer Erkenntnisform. Diese Formen sollen nämlich Bedingungen a priori der Möglichkeit aller Erfahrung sein, oder sie werden auch als Funktionsgesetze erklärt, d. h. Gesetze, nach denen das Erfahrungsobjekt durch den Verstand gemacht wird.

Wenn wir nun sagen, die Erkenntnisformen seien die Bedingungen aller Erfahrungen, bleibt es völlig unentschieden, ob die Bedingung irgend eine Veranstaltung in unserem Geiste ist oder ob unter der Bedingung wiederum eine Erkenntnis a priori zu verstehen sei. Diese Zweideutigkeit wird vielleicht noch besser durch den Terminus: Funktionsgesetz verdeckt. Wir sind nämlich durch den metaphorischen Sprachgebrauch

---

[1]) Ganz im Gegensatze zu einem physischen Gefäss, denn dies giebt der Flüssigkeit nur dort eine Form, wo es mit derselben in Berührung ist, lässt aber die ganze Masse der Flüssigkeit in ihrem Inneren ungeformt bestehen.

gewöhnt, Gesetze zugleich als wirksame Mächte zu denken, so dass wir unter Funktionsgesetzen bald geheimnisvolle Mächte oder Veranstaltungen in unserem Geiste verstehen, bald wieder bloss die Lehrsätze meinen, die zum Ausdruck bringen, wie jene Mächte oder Veranstaltungen unabänderlich wirken müssen. Kurz, jene Erkenntnisformen sind bald transscendentale Einrichtungen, bald wieder eine blosse Gattung von Urteilen oder Begriffen. Hier erkennen wir deutlich jene Verquickung der logischen und psychologischen Elemente, welche zum Grundcharakter des Kritizismus gehört, und gegen welche die Polemik Bolzano's ihre eigentliche Spitze richtet.

Die Materie der Erkenntnis dürfte nicht selbst wieder Erkenntnis sein, woraus folgt, dass die Sinnlichkeit nicht selbst wieder Formen haben dürfte. Kant schreibt jedoch auch der Sinnlichkeit Formen zu, trotzdem die Sinnlichkeit bloss den Stoff der Erkenntnis empfangen, keineswegs auch Formen enthalten dürfte. Aber gerade die Formen der Sinnlichkeit haben bei den Philosophen den meisten Beifall gefunden, denn was klingt plausibler, als dass Raum und Zeit reine Anschauungsformen seien. Die beiden Ausdrücke Form und Materie sind ursprünglich der Raumanschauung entnommen; man denkt nämlich an ein Gefäss, dass einem flüssigen Inhalte eine Form giebt: und diese Anleihe, die man bei der Raumanschauung gemacht hat, wird später dazu benützt, um die Raumanschauung zu erklären. Man hat deshalb auch die Frage aufgeworfen, ob denn Raum und Zeit irgend welche Gefässe seien, die in unserem Gemüt bereit liegen, um den Empfindungsstoff in sich aufzunehmen; aber diese Frage deckt die eigentliche Zweideutigkeit, die in dem Begriffe einer Anschauungsform liegt, noch nicht ganz auf. Die Anschauungsform kann nämlich bald als irgend eine geheime Veranstaltung in unserem Gemüte aufgefasst werden, die den Empfindungsstoff in Gestalten giesst, bald versteht man unter ihr die Erkenntnis einer solchen geheimen Veranstaltung, und zwar eine Anschauung derselben. Aus der Anschauungsform wird in diesem Sinne eine Formanschauung. („Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heissen." Transsc. Ästh. § 1.) Vermöge dieser Zweideutigkeit, durch welche eine Anschauungsform in eine angeschaute Form ver-

wandelt wird, kann man dann von einer Anschauung a priori sprechen, und aus einer solchen Anschauung a priori die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der geometrischen Lehrsätze erklären.

§ 17. Der Höhepunkt des Widerstreites.

Bolzano liefert keine systematisch-zusammenhängende einheitliche Kritik der kantischen Philosophie, sondern reflektiert bloss gelegentlich, wenn auch oft mit grosser Ausführlichkeit, auf die Hauptlehren des Kritizismus. Ich durfte also der Aufgabe nicht aus dem Wege gehen, einen einheitlichen Gesichtspunkt zu finden, aus welchem der Antagonismus unserer beiden Denker am leichtesten überblickt werden kann; selbst auf die Gefahr hin, in der Kritik der kantischen Philosophie einen Schritt über Bolzano hinaus machen zu müssen, und solchermassen auch eigene Ansichten in die Komposition dieser Arbeit mitwirken zu lassen. Doch habe ich genau darauf geachtet, dass diese Anschauungen für sich abgesondert von denjenigen Bolzano's gelangen, damit sie nirgends zu störenden Vermischungen Anlass geben. Der Gegensatz zwischen Kant und Bolzano beruht thatsächlich darauf, dass dieser den Begriff einer Formung der Erkenntnismaterie im Sinne Kant's von sich weist; nur unterlässt es Bolzano, diesen immanent leitenden Gesichtspunkt auch immer wieder geltend zu machen, sodass ich gezwungen war, der Klarheit meiner Darstellung zu liebe, stets auf die letzte Wurzel des Widerstreites unserer beiden Philosophen hinzuweisen.

Dass es die Begriffe der Materie und der Form sind, welche den Gegensatz von Bolzano und Kant verursachen, wird nunmehr auf dem Höhepunkt ihres Widerstreites deutlich hervortreten. Es handelt sich hier um die Hauptfrage des Kritizismus: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Bolzano erklärt es für den folgenschwersten Irrtum Kant's, dass man nach ihm nur über solche Gegenstände synthetisch urteilen könne, die durch Anschauung, sei es durch empirische oder auch durch reine Anschauung, gegeben werden. Es giebt nichts derartiges wie eine reine Anschauung, meint Bolzano, und verwirft somit die Lehre, dass Raum und Zeit reine Formen

unserer Anschauung wären, und in demselben Sinne bekämpft er auch die kantischen Kategorien, als ob sie formende Begriffe der Verstandesthätigkeit wären.

Nach der Lehre Kant's sind die synthetischen Urteile a posteriori leicht zu erklären, weil hier das Prädikat, das zwar nicht im Subjektsbegriffe lag, doch auf Grundlage der empirischen Anschauung mit ihm verbunden werden kann. Wir legen z. B. dem Begriffe eines Körpers das Prädikat schwer, welches nicht in ihm enthalten ist, bei, weil wir in jeder Anschauung, die wir mit dem betreffenden Körper verbinden, auch das Merkmal der Schwere vorfinden. Schwierig sollte es nach Kant erst sein, die Enstehung synthetischer Urteile, die zugleich a priori sind, zu erklären. Denn hier fragt es sich, was denn jenes Unbekannte *X* sei, worauf sich der Verstand stützen müsste, wenn er über den Begriff *A* hinausgehend, ein ihm fremdes Prädikat *B* zuschreiben will. — Aber gerade hier, wo Kant die grösste Schwierigkeit anzutreffen glaubt, meint Bolzano gar nichts Unbegreifliches vorzufinden. Wenn Kant fragt: „was den Verstand berechtigt, einem Subjekte *A* ein Prädikat *B*, welches doch in dem Begriffe von *A* nicht liege, beizulegen?", so hat Bolzano rasch die Antwort zur Hand: nichts anderes, als dass der Verstand die Begriffe *A* und *B* hat und kennet. Denn wenn ich sage, dass ich die Begriffe *A*, *B*, *C*, *D*... habe, so meine ich doch wohl, dass ich sie kenne und unterscheide, nun kann aber diese Unterscheidung von Begriffen gar nicht anders erfolgen, als dass ich Urteile über sie ergehen lasse und diese Urteile sind es ja, um die es sich hier handelt. Es ist also gar keine Frage, wie ich über den Begriff *A* hinausgehen könne, um ihm einen Begriff *B* beizulegen: falls ich nur diese Begriffe wirklich habe, d. h. kenne und unterscheide. Da es nun keinen Zweifel erleidet, dass ich über Begriffe *A*, *B*, *C*, *D* ..., welcher Art sie immer sein mögen, Urteile ergehen lassen kann, so gilt dies auch für den Fall, dass diese Begriffe einfache sind, d. h. sich nicht in mehrere Bestandteile zerlegen lassen. Ist aber *A* ein einfacher Begriff, dann wird ein beliebiges Urteil, das ich über ihn ergehen lasse, wie *A* ist *M*, notwendig ein synthetisches sein, weil ja *M* in dem *A* (welches einfach ist) nicht enthalten sein kann. (W. III, § 305, S. 180.)

Diese kurze und bündige Erklärung ist der Ausdruck für eine völlige Verurteilung der kritischen Philosophie. Denn wohl unterscheidet Bolzano mit Kant Urteile a priori und a posteriori, doch waren diese ja schon durch Leibniz unterschieden worden; wohl nimmt er auch mit Kant an, dass zwischen unseren Urteilen ein tiefgehender Unterschied besteht, je nachdem sie analytischer und synthetischer Natur sind, ja er erklärt es für ein nicht genug hochzuschätzendes Verdienst Kant's, dass er die fundamentale Wichtigkeit dieser Unterscheidung erkannte: nichtsdestoweniger wendet er sich bei der Hauptfrage des Kritizismus, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, völlig von der kantischen Lehre ab, indem er eine sogenannte reine oder apriorische Anschauung rundweg verneint, also die grundlegenden Auffassungen Kant's über reine Mathematik und reine Naturwissenschaft verwirft, mithin auch gerade aus der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori im vollen Gegensatz zu Kant auf die Möglichkeit einer Metaphysik im hergebrachten Sinne des Wortes als Erkenntnis des Übersinnlichen schliesst.

Es kommt nunmehr darauf an, wie Bolzano es darlegt, dass von einer Anschauung a priori, auf die sich im Sinne Kant's unsere synthetischen Urteile a priori stützen müssten, gar nicht die Rede sein kann. Allerdings, sagt Bolzano, ist es etwas anderes, ein Dreieck wirklich hinzuzeichnen oder dasselbe bloss durch die Einbildungskraft vorzustellen, doch vermag er nicht einzusehen, weshalb Kant ein so grosses Gewicht auf diese Unterscheidung zu legen scheint. Denn ob wir uns ein Dreieck bloss in der Einbildung vorzeichnen, oder diese Zeichnung wirklich ausführen, das ändert doch an unserem Begriff von einem Dreiecke sehr wenig, höchstens kann die äussere Darstellung den Vorteil haben, dass unsere Vorstellung an Lebhaftigkeit gewinnt. Kant fühlt dies selbst, und er nimmt seine Zuflucht zu einer „reinen Einbildungskraft", welche die sogenannte Konstruktion der Begriffe ausführe, d. h. zu einem Begriff die ihm entsprechende Anschauung a priori herbeischaffe. (Kr. d. r. V., Methodenlehre 1. Teil, 1. Hauptst. 1. Abschnitt.) Was aber ist mit dieser reinen Einbildungskraft beabsichtigt, als ein blosses Verstecken hinter ein dunkles Wort? Wir haben davon ein Wissen, dass die „empirische

Einbildungskraft“ Dreiecke oder andere Figuren vorzustellen vermöge, wer kennt aber jene transscendentale Einbildungskraft, die zu dem Begriffe eines Dreiecks eine „reine Anschauung“ hervorbringt. Giebt es aber eine solche reine Einbildungskraft, so genügt es nicht, dies zu behaupten, sondern Kant hätte auch ihr Verfahren im Unterschiede zur empirischen Einbildungskraft charakterisieren müssen.

Die empirische Einbildungskraft, lehrt Kant, erzeuge Bilder, die reine Einbildungskraft hingegen die berühmten Schemata; ein Schema sei nicht sowohl ein Bild, als vielmehr eine Methode oder Regel, einem gewissen Begriffe sein Bild zu verschaffen. „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe“ (Kr. d. r. V., Elementarl. II. Teil, 1. Abt., II. B., I. Hauptst.). So soll z. B. die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit das Schema zu dem Begriffe einer Substanz sein. Ist aber, fragt Bolzano mit Recht, der Begriff der Beharrlichkeit des Realen in der Zeit ein allgemeines Verfahren unserer Einbildungskraft, wie es doch gemäss der Definition eines Schemas sich verhalten sollte. Überhaupt ist es kaum zu verstehen, wie die Vorstellung irgend einer Methode eine Anschauung sein könne und doch sollten ja die Schemata reine Anschauungen sein, die durch die reine Einbildungskraft hervorgebracht werden.

Wenn wir z. B. versuchen, uns das Schema eines Kreises zu denken, so sollte dies gemäss der Definition Kant's nichts anderes sein, als die Vorstellung von der Methode, wie dem Begriffe eines Kreises sein Gegenstand verschafft werden soll; dann ist aber dieses Schema nichts anderes als die Vorstellung von der Art, wie ein Kreis entstehe, also nichts anderes als die bekannte Erklärung, dass der Kreis eine Linie ist, den ein Punkt beschreibt, wenn er sich in einer Ebene so bewegt, dass er von einem anderen Punkte der Ebene in immer gleicher Entfernung bleibt. Erkennt man nun die Wahrheit eines synthetischen Satzes bezüglich des Kreises auf Grundlage dieses Schemas, das im Grunde nichts anderes ist als eine genetische Definition des Kreises, so schöpft man eine solche Erkenntnis keineswegs aus einer Anschauung a priori, sondern aus dem oben angegebenen Begriffe des Kreises.

Es ist nach Bolzano durchaus übertrieben, wenn Kant meint, „dass wir uns kein Verhältnis im Raume denken können, ohne es zuerst zu konstruieren; dass wir uns keine Linie, keinen Zirkel zu denken vermögen, ohne sie beide erst zu beschreiben; die drei Abmessungen des Raumes nicht, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht aufeinander zu setzen; und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (welche die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloss auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, durch welche wir den inneren Sinn successiv bestimmen und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben acht zu haben“ (Transsc. Deduct. d. r. V., § 24). Wenn ich z. B. einem Anfänger erkläre, ein Dodekaeder sei ein Körper, der durch 12 kongruente Flächen begrenzt ist, so wird er sich dabei etwas und zwar ganz richtiges denken, obwohl er einen Dodekaeder noch gar nicht zu konstruieren vermag, ja auch gar nicht zu erraten weiss, ob ein solcher Körper durch Dreiecke oder Fünfecke begrenzt sein muss. Oder um ein noch markanteres Beispiel anzuführen, wenn ich den Begriff aufstelle „von einem endlichen durch zwei seiner Punkte bestimmbaren Raumgebilde, dessen jeder Punkt in dem Ganzen so liegt, wie ein jeder andere Punkt“, so werden wohl manche Leser nicht gleich erraten, dass es sich um eine Kugel handle, die durch ihre zwei Pole bestimmt ist, vielweniger werden sie jenes Gebilde gleich konstruiert haben, obwohl die gegebene Definition eine zureichende Begriffsbestimmung des fraglichen Gebildes liefert. Ganz falsch wäre es z. B. zu glauben, dass uns die Vorstellung einer Parabel oder Hyperbel zunächst durch eine Zeichnung gegeben sein muss, da wir zuerst den Begriff einer solchen Kurve haben müssen, um sie konstruieren zu können.

Und welch ein trauriger Notbehelf ist es, wenn Kant gar zu dem Mittel einer symbolischen Begriffskonstruktion greift, um die Entstehung der algebraischen Wahrheiten zu erklären. Wie sollen solche Zeichen, wie $+$, $-$ oder $\sqrt{}$, log. die Operationen, die durch sie angegeben werden, in einer Anschauung darlegen? Übrigens wären alle diese Symbole entbehrlich, und die Sätze der Algebra könnten vermittels Worten dargestellt und abgeleitet werden, nur dass die Menge der Wörter

die dazu nötig wäre, der leichten Verständlichkeit Abbruch thun müsste. Was sollen wir aber dazu sagen, wenn Kant auch noch zwischen den Schematen, der sinnlichen und reinen Verstandesbegriffe unterscheidet, welche letzteren nicht nur nicht selbst Bilder sein, sondern nicht einmal in Bilder sollen gebracht werden können und gleichwohl Anschauungen sein sollen. Wie sonderbar endlich klingt die Behauptung, dass „die Bilder mit dem Begriffe immer nur vermittels des Schema verknüpft werden müssen, an sich aber demselben nicht völlig kongruieren"! Was bedeutet hier das Kongruieren? Einerleisein? Doch auf keinen Fall; denn das Bild ist nie einerlei mit dem Begriffe. Unter dasselbe subsummiert werden können? Das kann ja ohne Schema ebenso gut wie mit Schema geschehen.

Auch die einzelnen Beispiele, die Kant anführt, sind nicht dazu geeignet, uns eine Vorstellung von dem zu geben, was eine reine Anschauung im Unterschiede von einer empirischen wäre. Dass 7 plus 5 gleich 12 ist, soll dadurch gewonnen werden, dass „man die Anschauung zu Hilfe nimmt, ... etwa seine fünf Finger, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut", aber ist diese Anschauung der fünf Finger eine reine Anschauung und eine solche müsste ja hier walten, da es sich um eine Wahrheit a priori handelt. Führwahr Kant selbst mochte in nicht geringer Verlegenheit gegenüber der reinen Anschaulichkeit der arithmetischen Wahrheiten sein: sagt er doch in Bezug auf das obige Beispiel, dass, weil wir die Zahl 5 zu der Zahl 7 nach und nach hinzuthun, so sei es die Anschauung der Zeit, welche den arithmetischen Sätzen zu Grunde liege. Aus gleichem Grunde könnte man sagen, dass jeder Sorites, weil wir nur nach und nach zu seinem letzten Schlusssatze gelangen, auf der Anschauung der Zeit beruht.

§ 18. Raum und Zeit.

Wir haben gesehen, dass Bolzano die Lehre von den Anschauungsformen verwirft, und so dürfte man begierig sein zu erfahren, welche Ansicht er sich über Raum und Zeit zurecht-

legt. Er entpuppt sich hier als echter Leibnizianer, indem er Kant gegenüber die Meinung verteidigt, dass Raum und Zeit keine Anschauungen, sondern blosse Begriffe seien: gewiss eine sehr unglückliche Auffassungsweise, da wir uns § 14 überzeugten, dass er Begriff und Anschauung nicht in konsequenter Weise zu unterscheiden vermag. Da nun die Stärke der kantischen Lehre darauf beruht, dass sie durch das Wort „Anschauungsform" unsere sinnliche Einbildungskraft für sich gewinnt, so ist es leicht verständlich, dass alle Polemik Bolzano's gegen Kant ohne Widerhall verklingen musste, da er in der so wichtigen Frage von Raum und Zeit die Leibniz'sche Denkweise aufwärmte. Trotzdem wollen wir seine Argumentationen näher betrachten, weil sie geeignet sind darzuthun, dass auch die transscendentale Ästhetik keineswegs als das letzte Wort in der Frage von Raum und Zeit aufgefasst werden kann.

Bolzano macht zunächst darauf aufmerksam, dass solche Vorstellungen wie Punkte überhaupt, Linien überhaupt etc. gewiss von Niemandem als reine Anschauungen betrachtet werden, vielmehr dürfte man zugeben, dass sie begrifflichen Charakter haben; gestritten wird nur darüber, ob solche Vorstellungen wie die ganze unendliche Zeit, der ganze unendliche Raum, dieser bestimmte Augenblick, dieser bestimmte Punkt, (z. B. der Mittelpunkt der Erde) auch Begriffe seien, da sie nur einen einzigen Gegenstand haben. Es gehört jedoch zu einer Anschauung, dass sie einen wirklich existierenden Gegenstand habe, was man doch vom Raume und der Zeit nicht sagen kann. Wären die Zeit und der Raum etwas Wirkliches, so müsste diese Wirklichkeit entweder eine unbedingte oder eine bedingte sein: im ersten Fall wären Raum und Zeit die Gottheit, was doch niemand wird behaupten wollen; im zweiten Falle wären sie Geschöpfe, mithin veränderlich, was jedoch Raum und Zeit nicht sind, da nicht sie, sondern die Gegenstände in ihnen sich verändern. (W. I, § 79, S. 363).

Bolzano führt noch einige komplizierte Beweisgründe dafür an, dass Raum und Zeit nichts Wirkliches sind, (so z. B. dass ein Raumpunkt völlig gleich sei dem andern, was nicht möglich wäre, wenn den Raumpunkten Wirklichkeit zukäme), doch kommt es hier nur auf den Nerv seiner Auffassung an.

Wir verstehen nach Bolzano unter der Zeit diejenige Bestimmung an einem Wirklichen, die als Bedingung stattfinden muss, damit wir ihm eine gewisse Beschaffenheit in Wahrheit beilegen können. Unter dem Orte der Dinge verstehen wir aber diejenigen Bestimmungen an denselben, die wir zu ihren Kräften noch hinzudenken müssen, um die Veränderungen, welche sie das Eine in dem Andern hervorbringe, zu begreifen. Mit anderen Worten ist die Zeit eine Bedingung dafür, dass den Substanzen irgend welche Attribute (Adhärenzen) zukommen können, wohingegen der Raum die Bedingung dafür ist, dass Substanzen Wechselwirkungen auf einander auszuüben vermögen. Der Naturforscher dürfte sich mit diesen Erklärungen bescheiden; wir aber müssten von Bolzano fragen, was denn Bestimmungen und Bedingungen sind, die wir an den Substanzen denken müssen (um die Thatsache, dass sie Beschaffenheiten haben und in Wechselwirkung stehen, zu begreifen) und die, trotzdem sie solche Bestimmungen und Bedingungen sind, doch gar keine Existenz haben?

Gegen Kant gewendet, sucht Bolzano die Argumente jener Auffassung zu entkräften, als ob der Raum kein blosser Begriff sei. Kant beruft sich zunächst auf die Einzigkeit des Raumes und der Zeit, um zu beweisen, dass sie keine diskursive Begriffe sind: „Denn erstens kann man sich nur einen einzigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes.“ Ähnlich heisst es in der Lehre von der Zeit: „Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung“. Darauf ist nun nach Bolzano zu erwidern, dass Vorstellungen wie: Weltall, höchstes Sittengesetz etc. und noch hundert andere bloss einen Gegenstand haben und trotzdem von Niemandem für blosse Anschauungen gehalten werden. Ferner lehrt Kant, dass die Begriffe von mehreren (begrenzten) Räumen bloss auf die Beschränkung eines einzigen Raumes beruhe, und führt dies als Beweisgrund dafür an, dass der Raum kein blosser Begriff sein könne. Hierauf bemerkt Bolzano, dass man wohl zuweilen die Definition aufstellt, der Punkt sei dasjenige was die Linie, die Linie dasjenige, was die Fläche, die Fläche dasjenige, was den Körper begrenzt, so dass man vom

Körper ausgehen müsste, um durch fortgesetzte Beschränkungen zum Punkte zu gelangen: doch fühlt jedermann, dass dies unrichtig sei. Giebt es ja Linien von doppelter Krümmung, bei denen es äusserst schwer wäre, sich eine Fläche vorzustellen, welche durch sie begrenzt wäre. Bolzano nimmt umgekehrt den Punkt als das Raumelement an, steigt von ihm zur Linie und Fläche empor und erklärt den Raum für die Gesamtheit aller Punkte. Aber selbst angenommen, dass man vom Körper ausgehen müsste, um zum Begriffe des Punktes zu gelangen, wäre es ja nicht notwendig, den Punkt durch Beschränkung des unendlichen Raumes selbst herzuleiten. Da also die verschiedenen Raumgebilde nicht durch Beschränkung aus dem unendlichen Raume gewonnen werden, so fällt auch dieses Argument ganz weg.

Der gewichtigste Beweisgrund, den Kant anführt, um den Anschauungscharakter des Raumes darzulegen, scheint derjenige zu sein, dass die geometrischen Lehrsätze niemals aus allgemeinen Begriffen, sondern aus Anschauungen abgeleitet werden, aber auch dieses Argument weist Bolzano mit dem Bemerken zurück, dass dies wohl von der bisherigen Darstellungsart der Geometrie gelten dürfte, dass es aber nicht unmöglich sei, die sämtlichen Wahrheiten der Geometrie aus blossen Begriffen abzuleiten: eine Auffassung Bolzano's, die den Mathematikern von Fach wohl bekannt ist.

Wenn schliesslich Kant meint, dass ein Begriff nicht aus unendlichen vielen Vorstellungen bestehen könnte, der Begriff des Raumes aber aus unendlich vielen Teilbegriffen bestehen müsste, entsprechend den Teilen, aus denen der Raum zusammengesetzt ist, so vertauscht er hier die Bestandteile des Begriffes mit den Teilen des Gegenstandes, auf den der Begriff sich bezieht. Ein Gegenstand kann recht wohl aus unendlich vielen Teilen bestehen, ohne dass sein Begriff unendlich viele Bestandteile haben müsste, wie wir dies schon in der Vorstellungstheorie Bolzano's auseinandergesetzt haben. (§ 11).

In ähnlicher Weise bestreitet Bolzano auch, dass die Vorstellungen der unendlichen Zeit oder irgend eines bestimmten Zeitpunktes etc. Anschauungen und nicht Begriffe wären; es wäre jedoch überflüssig, die den obigen verwandten Betrachtungen zu reproduzieren. Ist doch diese ganze Polemik eine

ziemlich vergebliche, da unsere beiden Philosophen unter Anschauung nicht dasselbe verstehen, denn schon in Bezug auf den Begriff einer empirischen Anschauung weichen sie von einander ab; aber was hier ausschlaggebend sein muss, ist der Umstand, dass Kant, der empirischen Anschauung eine reine Anschauung entgegensetzt und die Zeit sowie den Raum als reine Anschauungen definiert, wohingegen Bolzano, wie wir gesehen haben, das Vorhandensein von reinen Anschauungen oder Anschauungsformen in Abrede stellt.

Hier ist es am Platze zu erwähnen, dass Bolzano nicht nur die Anschauungsformen, sondern auch die Verstandesformen, also die Kategorien Kant's von sich weist. Es sei schwer zu begreifen, meint er, dass die Kategorien Kant's an sich selbst gar nicht Begriffe, sondern bloss Formen von Begriffen wären. Denn was die Worte: Einheit, Vielheit, Allheit etc. anzeigen, sind doch ebenso sehr Begriffe als irgend andere und unter der Form eines Begriffes liesse sich kaum etwas anderes denken, als eine mehreren Begriffen zukommende Beschaffenheit, deren Vorstellung abermals nur ein Begriff sein könnte. (W. I, § 119, S. 560.)

Man überzeugt sich also hier wieder, wie Bolzano an den Formen a priori Kant's Anstoss nimmt; schade ist es nur, dass er den einheitlichen Gesichtspunkt seiner Kritik nirgends durchblicken lässt. Wir aber können anmerken, dass es sich hier mit den Begriffsformen genau so verhält, wie oben mit den Anschauungsformen: wie nämlich dort die Anschauungsformen zu Formanschauungen wurden, so werden hier die Begriffsformen zu Formbegriffen.

Wenn wir nun die kantische Theorie von dem Stoffe und der Form der Erkenntnis einen transscendentalen Chemismus nennen dürften, insoferne nämlich dieselbe unsere Erkenntnis aus der Zusammensetzung eines Stoff- und Formprinzipes hervorgehen lässt: so könnten wir ihr die Theorie Bolzano's als logischen Chemismus gegenüberstellen. Bolzano nämlich sucht nicht innerhalb des psychischen Mechanismus irgend welche Faktoren der Erkenntnis zu finden, denn dies würde ihm ein subjektivisches Vorgehen zu sein scheinen; vielmehr macht er eine Art Chemie im Reiche der Vorstellungen an sich geltend, indem er einfache Begriffe und Anschauungen

in mannigfachster Kombination zu komplexen Vorstellungen zusammentreten lässt. Leidet der Kritizismus an einer Vermengung des psychologischen mit dem logischen Elemente, so kann hinwider der Lehre Bolzano's der gerechte Vorwurf gemacht werden, dass sie rein Subjektives und Anthropologisches (wie den Unterschied zwischen Anschauung und Begriff) in künstlicher Weise objektiviert, was in letzter Analyse doch immer so viel heisst, wie die Beschaffenheiten des menschlichen Geistes einer göttlichen Intelligenz anzudichten.

§ 19. Die Antinomien der reinen Vernunft.

In der Art und Weise, wie Bolzano die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori erklärt, liegt seine Abwendung vom Kriticismus deutlich ausgesprochen. Wir vermögen synthetische Urteile a priori zu bilden, weil wir die hierzu nötigen Begriffe haben und weil es in der Natur dieser Begriffe liegt, durch Zusammensetzung aus einfachen Begriffen zu entstehen; Urteile aber, die über einfache Begriffe ergehen, notwendig synthetisch sind. Haben wir also solche Begriffe wie Gott, Seele etc., so erleidet es keinen Zweifel, dass wir auch synthetische Urteile über dieselben zu fällen vermögen. Wenn Kant behauptet, dass wir über die übersinnlichen Gegenstände nicht zu urteilen vermögen, so involviert dies einen argen Selbstwiderspruch. Denn schon die Annahme, dass es Dinge an sich gäbe, d. i. Noumena, welche Ursachen der Erscheinungen sind, ist schon ein Urteil über diese übersinnlichen Dinge; nicht minder ist das Urteil, dass wir über dieselben nicht urteilen können, auch ein Urteil über dieselben.

Überall lehnt sich Bolzano gegen die Grenzen auf, die der Kritizismus dem menschlichen Geiste ein für alle Mal setzen will: überall scheint ihm die kritische Selbstbescheidung Kant's eine Selbstüberhebung zu sein, denn wer darf sich unterwinden, die Kräfte des menschlichen Geistes berechnet und seine Grenzen ausgesteckt zu haben. Aber den grössten Anstoss nimmt Bolzano daran, dass Kant nicht zufrieden damit, der menschlichen Vernunft die Fähigkeit der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände abzusprechen, auch noch behauptet, dass es im Bereiche der Metaphysik vier Paare einander

widersprechender Sätze gäbe, die gleich gut nach allen Regeln der Logik bewiesen werden könnten. Wie es scheint, nimmt dies Bolzano deshalb ganz besonders übel, weil er in der kantischen Auffassung der Antinomieen der reinen Vernunft einen echten Skeptizismus erkennt. Er ist also bestrebt, den Nachweis zu führen, dass Kant die ungelösten inneren Widersprüche des eigenen Denkens der reinen Vernunft überhaupt zur Last legt. Die Hauptpunkte seiner Argumentation sind die folgenden:

(Erste Antinomie). Der Beweis des Satzes, dass die Welt einen Anfang in der Zeit haben müsse, gründet sich auf die Behauptung, dass eine verflossene Reihe, die unendlich sein soll, einen Widerspruch involviert. Das ist aber nach Bolzano grundfalsch; denn die Unendlichkeit einer Reihe besteht gar nicht darin, wie dies Kant meint, dass sie durch successive, d. i. in der Zeit zu verrichtende Synthesis, nicht vollendet werden könne. Der Begriff der Zeit hat mit dem Begriffe einer unendlichen Reihe nichts zu schaffen, weil es ja auch unendliche Reihen von Gegenständen giebt, die gar nicht in der Zeit sind, so die Reihe der natürlichen Zahlen, die ein Beispiel dafür liefert, wie eine Reihe nach beiden Seiten hin unendlich sein könne (von 0 bis $+\infty$ und von 0 bis $-\infty$). Giebt es nun unter den Zahlen unendliche Reihen, so muss es auch in der Wirklichkeit, d. i. auch in der Zeit unendliche Reihen geben: und wenn Kant keinen Anstoss daran nahm, die Zeit als in der Zukunft für unendlich zu nehmen, so hätte er auch daran nichts Widersprechendes finden sollen, dass schon eine unendliche Zeit verflossen sei. Aus demselben Grunde ist es ein Irrtum, wenn Kant sagt, dass „um sich eine Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müsste die successive Synthesis der Teile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müsste in der Durchzählung aller existierenden Dinge als abgelaufen angesehen werden, welches unmöglich ist“. Hier fällt noch ein zweiter Irrtum auf: derjenige nämlich, als ob die Vorstellung eines Dinges von unendlichen Teilen auch selbst aus unendlichen Teilen bestehen müsste. Denken wir doch an die Unendlichkeit des Weltalls in dem Augenblicke, als wir dieses Wort aussprechen, ohne einer unendlichen Synthesis zu bedürfen.

(Zweite Antinomie.) Hier muss die Antithesis angefochten werden, wonach kein zusammengesetztes Ding in der Welt aus einfachen Teilen besteht, und überall nichts Einfaches in derselben besteht. Den Beweis stützt Kant auf die Behauptung, dass auch der Raum nicht aus einfachen Teilen, sondern immer wieder aus Räumen bestehe. Demgegenüber erinnert Bolzano daran, dass bei Dingen sehr oft zweierlei Teile, nämlich die dem Ganzen gleichartige und die dem Ganzen ungleichartige zu unterscheiden seien. Belege liefert hierfür die Chemie, insofern die Moleküle einer chemischen Verbindung derselben gleichartig, die Atome der sie zusammensetzenden Elemente hingegen dem Ganzen ungleichartig sind. Nimmt man bloss auf die gleichartigen Teile Rücksicht, dann besteht allerdings ein Raum wieder aus Räumen, eine Linie aus Linien etc., aber geht man zu den ungleichartigen Teilen über, so gelangt man zu den Elementen des Raumes, zu den Punkten, die weiter nicht teilbar sind. Wenn man einwendet, dass diese Elemente nicht integrante Bestandteile wären, da man aus Punkten keine Linie zusammensetzen könne, so erwidert Bolzano, dass dies nur in Bezug auf eine endliche Menge von Punkten zugegeben werden könne. Eine unendliche Menge von Punkten hingegen kann aber eine kontinuierliche Ausdehnung ergeben, wenn sie so beschaffen ist, dass, wie nahe auch zwei Punkte derselben liegen mögen, immer noch ein Punkt (oder mehrere) zu finden ist, der zwischen ihnen liegt.

(Dritte Antinomie). Diese leidet schon an dem Gebrechen der unklaren Fassung. In der Thesis wird behauptet, dass ausser der Kausalität nach Gesetzen der Natur auch noch eine Kausalität durch Freiheit notwendig sei. Nun wird diese letztere Kausalität erklärt, dass sie ein Vermögen sei, „einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen schlechthin anzufangen, d. i. so, dass nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei“. Wie kann man aber dies eine Kausalität nennen, da ja dies Wort einen ursächlichen Zusammenhang bedeutet? Dabei wird vorausgesetzt, dass jede Ursache ihrer Wirkung der Zeit nach vorhergehen müsse, wo doch die Ursache mit ihrer Wirkung immer gleichzeitig sein muss. Noch wichtiger

aber ist es zu bemerken, dass jene Definition der Freiheit gar nicht das besagt, was man unter ihr (im indeterministischen Sinne, wie es hier beabsichtigt ist) versteht. Freiheit ist in diesem Sinne eine gewisse Beschaffenheit des Willens, derzufolge er eines Entschlusses fähig ist, der keinen bestimmenden Grund hat, so dass dieser Willensentschluss unter denselben Umständen, unter welchen er eintrat, auch hätte ausbleiben können. In dieser Bedeutung des Wortes lässt sich nun allerdings sagen, dass jeder freie Willensentschluss eine Reihe von Folgen schlechthin anfange; keineswegs findet aber das Umgekehrte statt, dass nämlich eine jede schlechthin anfangende Reihe von Folgen von einem freien Willensentschluss ausgehe. Wo immer nur eine Ursache wirkt, die ihrerseits mehr keine Ursache hat (dergleichen namentlich Gott ist, dem wir keine Freiheit im Sinne des Indeterminismus zugestehen), dort wird immer eine Reihe von Folgen schlechthin anfangen. Was nun den Beweis der kantischen Thesis betrifft, so ruht er auf der Behauptung, dass, wenn alles nach blossen Gesetzen der Natur geschähe, d. i. wenn jedes Geschehene wiederum nur ein Geschehenes zu seiner Ursache hätte, keine Vollständigkeit der Reihe der Ursachen stattfinden könnte. Diese Behauptung aber führt auf diejenige in der ersten Antinomie zurück, dass eine unendliche Reihe nicht schon verflossen sein könne; aber eine unendliche Reihe des Geschehens kann, wie gezeigt wurde, sehr wohl verflossen sein. Mehr noch: wenn jene unendliche Reihe von Ursachen wirklich Ursachen in der strengen Bedeutung dieses Wortes sind, dann bestehen sie alle gleichzeitig mit ihrer Wirkung. Nun muss aber wohl unterschieden werden zwischen Ursachen und Bedingungen, denn nicht eine jede Bedingung ist auch schon eine Ursache. So ist z. B. das Dasein einer Feder eine Bedingung des Schreibens, aber noch keine vollständige Ursache desselben. Überhaupt besteht die Ähnlichkeit zwischen Ursache und Bedingung darin, dass, wie die Wirkung nicht ohne Ursache, so auch das Bedingte nicht ohne Bedingung stattfinden kann; der Unterschied der beiden Begriffe besteht aber darin, dass die Wirkung notwendig ist, sobald die Ursache gesetzt ist, das Bedingte jedoch nicht notwendig ist, wenn die Bedingung stattfindet. Um nun auf die Frage, die uns hier beschäftigt, zurückzukommen, so sei

bemerkt, dass eine unendliche Reihe von Bedingungen, von denen jede der anderen zeitlich vorangehen kann, gar nichts unmögliches ist; ja eine solche unendliche Reihe kann sich uns in einer sehr kurzen Zeit darbieten. Jede Bewegung eines Körpers einer noch so kurzen Strecke entlang liefert uns ein Beispiel einer aus unendlich vielen Gliedern bestehenden Reihe, deren jedes vordere die Bedingung zu dem nächstfolgenden enthält, obgleich der Zeitraum, der zum Ablauf derselben nötig ist, äusserst kurz sein kann.

(Vierte Antinomie). Die Thesis derselben lautet: „Zur Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder als ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist.“ Unter dem „zur Welt gehören“ wird aber verstanden, dass dieses notwendige Wesen entweder die Weltreihe selbst oder ein Teil derselben sein soll. Der Kern des Beweises aber ist, dass die oberste Bedingung des Anfanges einer Reihe von Veränderungen selbst in der Zeit sein muss, mithin phänomenalen Charakter hat und so von dem Inbegriff aller Erscheinungen nicht abgesondert gedacht werden kann. Hier wird ganz ohne irgend welche Berechtigung angenommen, dass die Weltreihe irgend einen Anfang genommen haben muss. Muss nicht vielmehr einleuchten, dass die Substanzen der Welt zu aller Zeit da sind und zwar zu aller Zeit durch die Wirksamkeit jener Substanz, die selbst unbedingt ist. Aber auch der Gedanke, dass eine Substanz, die in der Zeit wirkt, selbst zu den Erscheinungen, also zur Sinnenwelt gehören müsse, ist nicht gerechtfertigt. Zu den Erscheinungen gehören ja nur Gegenstände, welche Wahrnehmungen in uns bewirken können, und dies sind nie die einfachen Substanzen selbst, sondern immer nur Inbegriffe derselben, die aus unendlich vielen einfachen Substanzen bestehen. Wenn also schon endliche einfache Substanzen nicht zur Erscheinungswelt gehören, um wieviel weniger können wir dies von jener einfachen Substanz, die ihr Schöpfer ist, sagen. Nun wirken aber einfache Substanzen, wie dies unsere Seele ist, in der Zeit, und somit könnte auch Gott in der Zeit wirken, ohne deshalb ein sinnlicher Gegenstand zu sein. (W. III, § 315, S. 246 u. f.).

* *
*

Auch die von Kant vorgeschlagene Aushilfe durch die praktische Vernunft und die Methode des Postulierens taugt nach Bolzano zu nichts anderem, als zu erweisen, dass ein Mann von so rechtschaffener Gesinnung, wie es Kant war, trotz der Gebrechen seiner Logik, gezwungen ist, seinem innersten Gefühle gehorchend, die wichtigsten Wahrheiten, die er in Zweifel zog, auf irgend welchen Umwegen anzuerkennen. — Die Erörterung dieser Auffassungen Bolzano's liegt jedoch nicht im Plane dieser Arbeit, welche bloss logischen Problemen gewidmet sein will.

§ 20. Die Träume eines Logikers.

Ja wohl, auch der Logiker träumt: und zwar träumt er von einem Reiche der Wahrheit. Bolzano stellt sich in der Logik so an, als ob er eine Art geistiger Astronomie betriebe. In unendlichen Fernen über uns flimmern die ewigen Gedankensterne, und sie flimmern von Ewigkeit her, ob sie auch kein sterbliches Wesen ins Auge fassen würde, denn sie sind ein unendliches Heer von ungedachten oder noch nicht gedachten, also objektiven Gedanken. Unser Philosoph richtet nun sein logisches Teleskop auf die ungezählten Myriaden von Gedankensternen, um manchen zusammengesetzten Vorstellungsnebel in seine Elemente, in leuchtende Einzelsterne zu zerlegen. Vornehmlich interessiert ihn die Milchstrasse von ewigen Begriffswahrheiten und unentwegt ist er bemüht, die Zusammenhänge zwischen denselben zu ergründen. — Gewiss das Bild ist schwach, aber es liefert uns doch eine Anschauung von dem erhabenen logischen Streben Bolzano's, von jener subtilen Poesie, die uns aus allen seinen schlichten und strengen Gedankenwerken anweht.

Jene ewigen Wahrheiten stehen nach ihm in dem Verhältnis von Grund und Folge zu einander, wobei er dieses Verhältnis als ein objektives d. i. von unserem Denken unabhängiges fasst. Ist es nicht sonderbar, zu denken, dass alle wahren Sätze unabhängig von jedem Gedachtwerden in Abhängigkeitsverhältnissen des Grundes und der Folge zu einander stehen, und dass wir demnach uns zur Aufgabe machen müssten, diesen Zusammenhang der wahren Sätze an sich zu

erforschen, so wie etwa der Naturforscher den Zusammenhang existierender Erscheinungen zu ergründen bestrebt ist. Bolzano widmet das dritte und eigentümlichste Hauptstück seiner Logik („Von den wahren Sätzen") dieser Erforschung der Zusammenhänge von Wahrheiten, und liefert uns den Versuch einer Art Genealogie der Wahrheiten, wie er wohl noch nie unternommen worden ist. Er selbst sagt von diesem seinen Versuch: „Fast alles, was ich hier vorbringe, ist für mich selbst noch mit manchen Ungewissheiten verflochten, über einiges wage ich gar kein entscheidendes Urteil und im günstigsten Falle sind meine Untersuchungen nur Bruchstücke und Andeutungen, die ihren Zweck erreicht haben, wenn sie andern Veranlassung zu einem weiteren Nachdenken über diese Gegenstände geben". (W. II, § 195, S. 327, 328).

Interessant ist es zu vernehmen, dass es zumeist ein ganzer Inbegriff von Wahrheiten ist, der sich zu einem anderen Inbegriff derselben wie der Grund zur Folge verhält; nicht minder soll es aber auch möglich sein, dass ein einziger Satz der vollständige Grund von einem anderen sei. Bezeichnet man z. B. mit A eine Wahrheit, so ist gleich der Satz, A ist wahr, eine Folge von A, und zwar ausschliesslich aus diesem A. Hierin ist schon im Sinne Bolzano's die Grundlage zu einer Reform der Syllogistik angedeutet, indem mit dem Vorurteil aufgeräumt wird, als ob wenigstens zwei Sätze nötig wären, um aus ihnen etwas folgern zu können. Im allgemeinen wird aber ein Folgesatz mehrere Gründe haben, welche Bolzano Teilgründe nennt, und im gleichen Sinne spricht er auch von Teilfolgen. Unter anderem untersucht er auch, ob die Folgen einer Folge auch als Folge des Grundes betrachtet werden könne und kommt zu dem eigentümlichen Resultat: „Mir däucht, das Verhältnis der Abfolge von einer solchen Art, dass man von einer Folge der Folge eben darum, weil sie nur Folge der Folge ist, ohne Veränderung des Begriffes nicht sagen könne, dass sie die Folge des Grundes von ihrem Grunde wäre". (W. II, § 213, S. 371). Das will besagen, dass eine Abstammung zweiten Grades auch im Reiche der Wahrheit mit einer Abstammung ersten Grades nicht verwechselt werden darf.

Alle Haupt- und Seitenlinien, nach denen eine Wahrheit aus anderen abfolgen kann, werden einer Prüfung unterworfen.

Bolzano vermutet, dass es Wahrheiten giebt, die nicht mehr Folge von anderen Wahrheiten also gewissermassen Ur- oder Grundwahrheiten wären; eine solche dünkt ihm besonders der Satz zu sein, „dass es doch etwas überhaupt gebe", denn jede andere Wahrheit, die man als Grund derselben angeben wollte, wäre vielmehr eine Folge von ihr oder von anderen, die aus ihr folgen. Also zerfallen nach Bolzano die Wahrheiten in zwei Klassen, in Grund- und Folgewahrheiten; er denkt sich aber, dass es nicht bloss eine einzige Wahrheit sei, die allen übrigen zu Grunde läge, sondern er ist geneigt, eine Mehrheit von Grundwahrheiten anzunehmen, aus welchen alle übrigen Wahrheiten abfolgen sollten, denn er findet es für unbegreiflich, dass eine einzige Wahrheit der Grund für alle übrigen sein könnte. (W. II, § 215, S. 376). Übrigens hat auch schon Leibniz von den „vérités primitives" in der Mehrzahl gesprochen, und zwar in einem Sinne, der den Grundwahrheiten Bolzano's zu entsprechen scheint. Ich kann hier jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken, dass es wenig begreiflich ist, wie das System der Wahrheiten aus einer Mehrheit voneinander nebengeordneten „Grundwahrheiten" entspringen könnte; ja diese Annahme scheint mir dem natürlichen logischen Einheitsstreben des menschlichen Geistes zuwider zu laufen. Freilich muss ich aber eingestehen, dass, wenn man den logischen Chemismus Bolzano's für zulässig erachtet (d. h. alle unsere Vorstellungen auf eine Mehrheit von einfachen Vorstellungen zurückführt), auch eine Mehrheit von Grundwahrheiten zugegeben werden dürfte. Aber gerade weil der intellektuelle Chemismus Bolzano's dem Einheitsbedürfnisse des Verstandes widerstrebt, nenne ich ihn einen intellektuellen oder logischen Materialismus. Bolzano scheint mir der einzige bewusste Vertreter dieser eigentümlichen Denkrichtung in der Geschichte der Philosophie zu sein; höchstens könnte man noch in Leibniz einen Vorläufer der Bolzano'schen Denkweise erblicken: obwohl es augenfällig ist, dass erst Bolzano den logischen Chemismus zu einer ausgebildeten Lehre erhebt, während bei Leibniz nur die ersten Keime derselben zu finden sind.

Das Aufsteigen zu den Grundwahrheiten stellt sich Bolzano so vor, als ob es auch aus unendlich vielen Schritten bestehen

könnte. Eine jede Thatsache hat nämlich eine unendliche Reihe von Ursachen, woraus folgt, dass es auch eine unendliche Reihe von Gründen geben müsse, denn wenn das Wirkliche *M* eine Ursache des Wirklichen *N* ist, so heisst dies ins Logische übersetzt, dass der Satz: „*M* hat Dasein" ein Grund (oder Teilgrund) des Satzes ist: „*N* hat Dasein". (W. II, § 216, S. 377).

Wichtig ist es ferner zu bemerken, dass Begriffswahrheiten ihren objektiven Grund immer nur in Begriffswahrheiten haben können, obwohl uns subjektiverweise gar oft Erfahrungen behilflich sein können zur Erkenntnis von Begriffswahrheiten zu gelangen. Dieser Satz ist der exakte Ausdruck dafür, was ich früher als die „Blaublütigkeit" der Begriffswahrheiten bezeichnete. Diese nämlich haben ihre Wurzel immer nur in ihresgleichen und bilden sozusagen eine in sich abgeschlossene Kaste der Wahrheiten an sich. Bolzano vermutet auch, dass, wenn man im Reiche der Begriffswahrheiten von den Folgen zu den Gründen emporsteigt, wahrscheinlich zu immer einfacheren gelangt, d. h. zu solchen, welche aus Begriffen von minderer (jedenfalls nicht höherer) Zusammengesetztheit bestehen.

Alle diese höchst feinsinnigen Betrachtungen Bolzano's dürfen als eine Untersuchung über den Satz vom zureichenden Grunde aufgefasst werden. Wäre die Bedeutung dieses Satzes klargelegt, so könnte man auf alle oben berührten Probleme leicht eine entscheidende Antwort finden. Bolzano versuchte es thatsächlich, die Begriffe von Grund und Folge zu analysieren d. h. sie in seiner Weise in einfache Bestandteile zu zerlegen, doch gesteht er es, dass seine Mühe erfolglos blieb. Er vermutet, dass der Begriff der Folge zusammengesetzter ist als der Begriff des Grundes und dass man nur diesen zerlegen müsste, um natürlich auch den anderen analysiert zu haben. Ich aber glaube, dass die Begriffe von Grund und Folge solche „Zwillingsbegriffe" sind, von denen ich § 14 gesprochen habe, und die dadurch ausgezeichnet sind, dass der eine ohne den andern in keinem denkenden Geiste entstehen kann. Solche Begriffspaare beweisen aber auch, dass jene Art der Begriffszerlegung in einfache Begriffe, wie sie Bolzano im Sinne hat, kaum durchführbar sein dürfte.

Keineswegs darf ich es jedoch unterlassen, eine eigentümliche Vermutung Bolzano's über das Verhältnis des Grundes

und der Folge besonders hervorzuheben. Er meint, dieses Verhältnis sei dadurch charakterisiert, dass sie die kleinste Anzahl von Gründen mit der grössten Anzahl von Folgen in Verbindung setze. „Das Verhältnis der Abfolge hat also, meine ich, das Eigene, dass sich nach ihm aus der kleinsten Anzahl von Vordersätzen die grösste Anzahl von Schlusssätzen ableiten lässt, die nur nicht einfacher sind, als ihre Vordersätze". (W. II, § 221, S. 386). Man erkennt hier wieder den Leibnizianer, der die Dinge gerne vom Gesichtspunkte des Maximum und Minimum betrachtet. Bolzano hat sicherlich im Geheimen mathematische Betrachtungen über das Verhältnis der Wahrheiten zu einander angestellt, ist ja doch seine ganze Vorstellungstheorie so angelegt, um eine Kombinatorik der Begriffe zu ermöglichen und den Traum Leibnizens von einem Calculus philosophicus zu verwirklichen: um so mehr ist es zu bedauern, dass Bolzano keinen Schüler hatte, den er in die geheime Methode seiner Untersuchungen hätte einweihen können, damit der mathematisch-logische Geist, dessen Verkörperung er war, zwischen uns nicht erlösche.

* * *

Zum Schlusse sei es mir noch gestattet auf den innigen Zusammenhang zurückzukommen, in welchem die hier durchgeführte kritische Parallele zu den logischen Bestrebungen unserer Tage steht. In dem Streite Bolzanos gegen Kant handelt es sich nämlich immer wieder um den alten Gegensatz zwischen Sensualismus und Rationalismus, um den Unterschied des rein Psychologischen und des rein Logischen. Nun geht aber gerade dieser Unterschied den modernen Denkern ganz besonders nahe. Sensualistische Psychologen stellten die Psychologie als Grundlage aller Philosophie, ja aller Wissenschaft überhaupt hin, und sie schienen geneigt, das vernünftige Denken in der Sinnlichkeit, bezw. die Logik in der Psychologie aufgehen zu lassen. Die Denker nun, die sich dieser „psychologistischen" Sturmflut zu erwehren bemühten, suchten in der „formalistischen" Logik einen festen Rückhalt zu gewinnen und verankerten sich in die transscendentale Formen-

lehre Kants, zum Teile aber auch in den eigentümlichen reinen Logismus Bolzanos. Es ist das Verdienst von Goswin Uphues diese modernen Strömungen in ihrer Gegensätzlichkeit fixiert zu haben, auch tritt er in seiner Erkenntnislehre („Einführung in die moderne Logik", I. Teil, 1901) beiden einseitigen Richtungen entschieden entgegen, indem er zeigt, dass der Wahrheitsbegriff, dessen die Logik nicht entraten könne, metaphysischen Charakter habe. Während er aber unter Formalisten vornehmlich die Anhänger der transscendentalen Formenlehre versteht, habe ich in meiner Schrift „Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik" hervorgehoben, dass die neueren Formalisten nunmehr auch auf Bolzano zurückgreifen, um sich aus seiner Wissenschaftslehre die Waffen zur Bekämpfung des Psychologismus zu erborgen. Doch fühlte ich nach Beendigung der genannten Schrift das Bedürfnis, mich noch näher mit Bolzano auseinanderzusetzen, und so entstand die vorliegende Arbeit, in der ich zweierlei logischen Formalismus einander gegenüberstelle, um durch die kritische Vergleichung derselben Gesichtspunkte für die fortschreitende erkenntnistheoretische Forschung zu gewinnen.

Was Bolzano betrifft würde er, wenn er lebte, sicherlich entschiedenen Einspruch dagegen erheben, dass man seine Logik als formalistische bezeichne: ist er es ja eben, der „das gelehrte Halbdunkel" in Kants Unterscheidung von der Materie und Form der Erkenntnis bekämpft. Trotzdem, glaube ich, ist der absolut formalistische Zug seines reinen Logismus kaum zu verkennen. Indem er nämlich den Sinn der Worte und Sätze nicht nur von den Lauten sondern auch von unseren Denkakten abtrennt, wird ihm dieser Sinn zu einem für sich bestehenden Sinn an sich, und unsere Gedanken werden zu nicht gedachten Gedanken; unsere wirklichen Denkakte aber werden für sich genommen zu einer völlig inhaltslosen Hülle jener nicht gedachten Gedanken. In diesem Sinne ist aber das Denken nichts als hohle, leere Form: eine wertlose Schale, in welcher als Kern jene nicht gedachten Gedanken stecken. Dieser absolute Formalismus wird aber im Handumdrehen zu einem absoluten logischen Materialismus, denn Bolzano hält es für möglich, den vom Denken abgetrennten Sinn an sich

unserer Gedanken einer Untersuchung zu unterwerfen. So bildet er eine Logik der vom Denken abgelösten Inhalte aus, und schafft sich eine eigentümliche Chemie dieser Inhalte, eine Begriffschemie, in der es immer darauf ankommt die zusammengesetzten Begriffe an sich in einfache Begriffe an sich zu zerlegen. In innigstem Zusammenhange mit dieser Begriffschemie steht seine Urteilsgenealogie, in der es sich darum handelt, Urteile aus Urteilen abzuleiten und zu Urwahrheiten an sich emporzusteigen. Dass diese Logik der Inhalte nur zum Scheine eine materiale ist, braucht wohl kaum gesagt zu werden, denn man kann ja Denkinhalte nicht betrachten, ohne sie an sprachliche Formen zu knüpfen, wobei sich unvermerkt die Sprachformen an die Stelle der Inhalte drängen. So schlägt der logische Materialismus in einen scholastischen Formalismus um.

Als Endresultat meiner Betrachtungen möchte ich die Überzeugung aussprechen, dass dem Psychologismus durch keine Art von formalistischer Logik beizukommen ist. Nun heften sich aber an die Fersen des Psychologismus die grossen Zerstörer aller Wissenschaft: der Relativismus und Skeptizismus in ihren mannigfachen Abstufungen. Soll die Logik diesen wissensfeindlichen Mächten siegreich entgegentreten, so muss sie zunächst das formalistische Scheindenken überwinden. Die Fragen, welche durch die formalistischen Logiker scheu und furchtsam verdeckt werden, müssen wieder an das Tageslicht der Vernunft gezogen werden: denn sie sind laut pochende ewige Fragen, die man mit keinerlei Künsten zum Schweigen bringen oder verheimlichen kann.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.